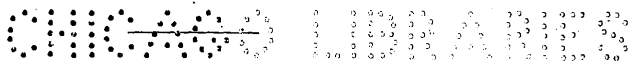
Zimmolong

Die Nikodemusperikope (Jo 2,23–3,22) nach dem syrosinaitischen Text.



Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der theologischen Doktorwürde
der Hochwürdigen katholisch-theologischen Fakultät der
Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau

vorgelegt von

P. Bertrand Zimolong *O. F. M.*

Die feierliche Promotion findet statt
Sonnabend, den 27. Juli, vormittags 11¼ Uhr
in der Aula Leopoldina.

Vortrag:
„Es ward mir gegeben ein Stachel meines Fleisches, ein Satansengel, daß er mich mit Fäusten schlage“ (II Cor 12, 7).

Leipzig 1919.
Druck von W. Drugulin.

Auf Antrag des Berichterstatters Herrn Professor Dr. Rücker von der kath.-theol. Fakultät genehmigt.

Breslau, den 19. Juli 1918.

Wittig, derz. Dekan.

Meinem lieben Schwesterlein.

Einleitung.

Die Entdeckung des syro-sinaitischen Palimpsestes ist zweifellos das letzte große Ereignis auf dem Gebiete der neutestamentlichen Textkritik. Eine umfangreiche Literatur beweist dies. Das Wichtigste darunter, was deutscher und ausländischer Gelehrtenfleiß gezeitigt, scheint mir neben den Ausgaben der Handschrift das Werk des verstorbenen Heidelberger Orientalisten und Exegeten Adalbert Merx, „Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Text. Übersetzung und Erläuterung der syrischen im Sinaikloster gefundenen Palimpsesthandschrift." Erster Teil: Übersetzung. Berlin 1897 (I). Zweiter Teil: Erläuterung: „Das Evangelium Matthäus" (II, 1) 1902. „Die Evangelien des Markus und Lukas" (II, 2) 1905. „Das Evangelium des Johannes" (II, 3) 1911 („Mit Register für das ganze Werk nach dem Tode des Verfassers herausgegeben von Julius Ruska"). Es ist dies zugleich die einzige Arbeit, die eingehend und ex professo den ganzen Codex auf seine Bedeutung für den Text der Evangelien untersucht und würdigt, „indem darin so ziemlich alle besonderen Lesarten der alten Syrer, d. h. wesentlich der Syra sinaitica gebucht sind und das damit identische Textmaterial in großer Vollständigkeit gesammelt ist." Sie ist „kein fortlaufender sachlicher Kommentar, sondern eine Sammlung von gelegentlichen Bemerkungen meist textkritischer Natur, in die aber auch allerlei sachliche Beobachtungen und Erklärungen einfließen". Es ist aber ein erfreulicher Anfang, die orientalischen Bibelüberübersetzungen konsequent und systematisch zu verwerten, eine

Forderung, die schon „Lagarde 1857 in seiner als Programm des Kölnischen Realgymnasiums erschienenen Abhandlung de novo testamento ad versionum orientalium fidem edendo“ machte und die bisher keine Beachtung gefunden. So ist das Buch ein Markstein in der Geschichte des Syrosinaiticus und des neutestamentlichen Textes überhaupt, „daß es für jeden Forscher den größten Wert besitzt“.

Leider ist die Kritik über die Methode dieses zu Führerdiensten berufenen Werkes nicht eines Urteils. Ein nicht geringer und nicht unbedeutender Teil der Kritiker nennt sie „viel zu subjektiv und willkürlich“ und wirft Merx Überschätzung und allzu große Vorliebe für den neuen Text vor. Deshalb dürfte es bei der Bedeutung des vorliegenden Werkes eine Notwendigkeit sein, die Arbeitsweise des Autors näher und systematischer, als es in den Kritiken bisher geschehen, wo man sich mit einzelnen und gelegentlichen Hinweisen begnügte, zu verfolgen und zu charakterisieren. Denn „ein Urteil über die Brauchbarkeit der Methode von Merx kann nicht gefällt werden, ohne daß man sein Buch an einzelnen Punkten kritisch prüft, um zu ermitteln, wie er sie im großen und im kleinen handhabt und was sie ergibt.“

Diesen Zweck hat nun die folgende Abhandlung. Aus äußeren Gründen hat sie sich die Nikodemusperikope zum Vorwurf genommen. Sie will zugleich den obigen Gedanken Lagardes verwirklichen helfen und deshalb verhüten, daß er von Merx einseitig überspannt werde. In aufrichtiger Bewunderung der Gelehrsamkeit, des Fleißes und der liebevollen Hingabe dieses Autors, mit der sein Werk entstanden, will sie auch diesem die gebührende Beachtung und Geltung verschaffen. Besonders soll sie eine Einladung an die Kommentatoren der Evangelien sein, in die Fußstapfen unsres Autors zu treten, seinen vielfachen und vielseitigen Anregungen Gehör zu schenken und den Text der bedeutenden Handschrift konsequent in den Kommentaren zu berücksichtigen, was bedauerlicherweise bisher fast gar nicht gewagt worden. So mag sie Anlaß werden zu neuer, notwendiger

und Erfolg versprechender Arbeit am neutestamentlichen Texte überhaupt und an den syrischen Übersetzungen sowie den damit zusammenhängenden großen Problemen insbesondere. Schließlich ist sie ein Beitrag zur Geschichte der Nikodemusperikope und eine Vorarbeit zu einer neuen monographischen Bearbeitung derselben, auf die sie wartet.

Ich suchte mich möglichst auf den Hauptzweck zu beschränken, um die Methode von Merx klar hervorzukehren und deutlich zu beleuchten. Dabei wollte ich aber nicht nur kritisierend oder gar negierend bleiben, sondern war bestrebt, an die Stelle des Unwahrscheinlichen Wahrscheinlicheres — ich betone diesen Charakter meiner Ausführungen! — zu setzen. Die Exegese wurde nur zu Rate gezogen, wo sie diesem Zwecke diente. Zu Exkursen ließ ich mich bewegen, wenn ich glaubte, Neues zu bieten. Auch mußte ich manchmal weiter ausholen, um etwas im Zusammenhange besser zu verstehen und gerecht zu bewerten. Auf die allgemeinen, schwierigen Fragen der altsyrischen Evangelienkritik konnte ich mich bei dieser Beschränkung nicht einlassen.

Für die Altsyrer benutzte ich die Ausgaben von A. S. Lewis (The Old Syriac Gospels or Evangelion Da-Mepharreshê. London 1910) und von F. C. Burkitt (Evangelion Da-Mepharreshê. I und II. Cambridge 1904). Bei der Peschitta hielt ich mich gewöhnlich an die von der Britischen Bibelgesellschaft herausgegebene Handausgabe der neuen Peschitta-Ausgabe von Ph. E. Pusey und G. H. Gwilliam (The Fourfold Holy Gospel. London 1905). Doch habe ich auch die große Ausgabe und den alten Text von J. Leusden und C. Schaaf, wenn es notwendig schien, eingesehen. Das arabische Diatessaron lag mir vor in der Ausgabe von P. Augustinus Ciasca (Tatiani Evangeliorum Harmoniae. Rom 1888), die armenische Übersetzung des syrischen Kommentars von Aphrem zum Diatessaron in der von G. Moesinger (Evangelii concordantis expositio facta a s. Ephraemo doctore Syro. In Latinum translata a I. B. Aucher. Venedig 1876).

Dem griechischen Texte diente die von der Württembergischen Bibelgesellschaft veranstaltete und von E. Nestle besorgte bekannte Ausgabe (1912) zur Grundlage. Der Text von Westcott-Hort wurde noch eigens verglichen. Das weitere Textmaterial entnahm ich der Editio octava critica maior von Tischendorf (Leipzig 1869) und v. Soden (Die Schriften des Neuen Testaments. II. Teil: Text mit Apparat. Göttingen 1913). Dabei ist mir die Unentbehrlichkeit der ersten neben dieser neuesten großen textkritischen Ausgabe des Neuen Testamentes klar geworden. Es läßt nämlich v. Soden ein eigenes Urteil schwerlich zu. Die Lateiner lernte ich noch besonders kennen aus J. Wordsworth — H. J. White (Novum Testamentum Domini nostri Jesu Christi latine secundum editionem sancti Hieronymi ad codicum manuscriptorum fidem. Pars prior. Quatuor evangelia. Oxford 1889—1898). Die Bezeichnung der Zeugen gebe ich nach Tischendorf. Das System von v. Soden ist in vieler Hinsicht zu umständlich und zu schwierig. Deswegen habe ich es nach Möglichkeit umgangen.

Bezüglich der übrigen Abkürzungen folge ich der „Biblischen Zeitschrift". Für die syrischen Textzeugen bemerke ich noch das Folgende: Leider ist hier bisher ein einheitliches Abkürzungsverfahren nicht erreicht. Man vergleiche aber die Bemühungen von C. R. Gregory (Die griechischen Handschriften des Neuen Testaments [Versuche und Entwürfe 2] Leipzig 1908. S. 28 ff und Vorschläge für die kritische Ausgabe des griechischen Neuen Testaments [Versuche und Entwürfe 5] Leipzig 1911. S. 33 f). Die von ihm mit Th. Zahn, F. C. Burkitt und E. Nestle vereinbarten Zeichen scheinen auch die brauchbarsten. Doch würde ich gegen manche Ängstlichkeit zu einer weiteren Vereinfachung derselben schreiten, indem ich den Exponenten zu sy möglichst nur mit einem Buchstaben bezeichne. Also: sy^{v} statt sy^{vg}, sy^{p} statt sy^{ph}, sy^{h} statt sy^{hl}. Für sy^{pal} muß ich dann eine neue Bezeichnung finden und ich sehe eine solche in sy^{e} = Evangelium Hierosolymitanum = Syra Palästina des fortlaufenden Textes und sy^{l} = Syra Palästina der Lesestücke.

Indessen lasse ich es dahingestellt, ob man diese Unterscheidung noch machen soll. Wenn nicht, dann bliebe sy^{e} als verständlichere Bezeichnung bestehen. Beim Diatessaron muß ich zur näheren Charakterisiernng einen zweiten Exponenten zulassen: $sy^{d\alpha}$ (arab.), sy^{da} (Aphr.), sy^{de} (Ephr.). Zur besseren Übersicht stelle ich das folgende Verzeichnis zusammen:

$sy^{d\alpha}$	sy^{v}
sy^{da}	sy^{p}
sy^{de}	sy^{h}
sy^{c}	sy^{e}
sy^{s}	sy^{l}

Diese Reihenfolge ist nach Möglichkeit eine historische, sonst eine alphabetische. Von noch weiteren Bezeichnungen können wir wohl absehen. Sie gehen zu weit. So wenn z. B. Tischendorf noch die Ausgaben der sy^{v} eigens anführt. Anderes läßt sich mit dem aufgestellten System leicht durchführen (Zusammenziehungen, Fehlen u. s. w. — v. Soden).

Die Literatur habe ich eingehend berücksichtigt. Bis zum Jahre 1910 ist sie gut zusammengetragen in der Textausgabe von Lewis. Doch will ich diese Liste nicht fortsetzen, weil mir wegen der durch den Krieg geschaffenen schwierigen Verhältnisse manches entgangen sein kann, anderes unerreichbar war. Auch wollte ich nicht nur Büchertitel anführen, sondern hätte gern den kurzen Inhalt jeder Arbeit — etwa nach dem Vorbilde der BZ — angegeben. Bei Lewis muß man das vielfach vermissen. Es wäre wohl auch vorteilhafter gewesen, die Beiträge nach Materien zu ordnen. So wäre gleich eine „Geschichte der Erforschung des Syrosinaiticus“ entstanden.

Speziell bezüglich der johanneischen Literatur bemerke ich, daß ich mich sehr beschränken mußte. Ich begnügte mich mit einer guten Orientierung in den einzelnen Fragen. Wer wollte sonst den Riesenberg von Literatur bewältigen? Meistens behandelt sie noch einleitende und literarkritische Fragen, die mehr außerhalb unseres Interesses liegen. — Besonders nenne ich:

Bach, J., Monatstag und Jahr des Todes Christi. Freiburg 1912.

Bauer, W., Die Bedeutung der alten syrischen Evangelienübersetzung (ZwTh LIV (1912) 329 ff).

Bauer, W., Johannes (Handbuch z. N. T. II, 2). Tübingen 1912.

Belser, J., Die Geschichte des Leidens und Sterbens, der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn. Freiburg 1903.

Blass, F., Evangelium secundum Johannem. Leipzig 1902.

Bonus, A., „Our Lord" (ExpT XIII, 1901—1902).

Burkitt, F. C., The syriac forms of N. T. proper names. London 1912.

Cremer, E., Rechtfertigung und Wiedergeburt (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie XI, 5). Gütersloh 1907.

Cremer, H., Biblisch-theologisches Wörterbuch der Neutestamentlichen Gräzität. Zehnte Auflage herausgegeben von J. Kögel. Gotha 1915.

Deissmann, A., Neue Bibelstudien. Marburg 1897.

Feine, P., Theologie des N. T.[2]. Leipzig 1912.

Gennrich, P., Die Lehre von der Wiedergeburt. Leipzig 1907.

Gerhardt, O., Das Datum der Kreuzigung Jesu Christi. Berlin 1914.

Harnack, A., Zur Textkritik und Christologie der Schriften des Johannes (Sitzungsberichte der Königl. Preußischen Ak. d. Wiss., 1915. 534 ff).

Heitmüller, W., „Im Namen Jesu" (FRLA u NT I, 2). Göttingen 1903.

Holtzmann, H. J., Bauer, W., Handkommentar z. N. T. IV.[3]. Tübingen 1908.

Holzhey, C., Der neuentdeckte Codex syrus sinaiticus. München 1896.

Kirmis, F., Beiträge zur Frage nach dem Datum der Geburt, des Todes und des Abendmahles Jesu. Breslau 1915.

Klein, O., Syrisch-Griechisches Wörterbuch zu den vier kanonischen Evangelien (Beihefte z. ZatW XXIIX). Gießen 1916.

Köhler, K., Der Κύριος Ἰησοῦς in den Evangelien und der Spruch vom Herr-Herrsagen (StKr XXIIX, 4). Gotha 1915.

Lewis, A. S., Zu H. J. Vogels Schrift „die altsyrischen Evangelien in ihrem Verhältnis zu Tatians Diatessaron. Leipzig 1913. Dazu BZ XI (1913) 390 ff.

Moulton, J. H., Einleitung in die Sprache des N. T. (Indogermanische Bibliothek I, 9). Heidelberg 1911.

Rauschen, G., Der Tag des letzten Abendmahles Jesu (Monatsblätter für kath. Religionsunterricht an höheren Schulen XV [1914] 84 ff).

Schwen, P., Die syrische Wiedergabe der neutestamentlichen Eigennamen (ZatW XXXI [1911], 267 ff).

Seeberg, A., Die Taufe im N. T. (Biblische Zeit- und Streitfragen I, 10).[2] Berlin—Lichterfelde 1913.

Sickenberger, J., Zur Frage nach dem Todestage Christi (in F. X. Seppelt, Kirchengeschichtliche Festgabe, Anton de Waal zum goldenen Priesterjubiläum dargebracht. Rom—Freiburg 1913. 289 ff).

Steinmeyer, F. L., Das Nachtgespräch Jesu mit dem Nikodemus (Beiträge zum Verständnisse des Johanneischen Evangeliums IV). Berlin 1889.

Tillmann. F., Das Johannesevangelium. Berlin 1914.

Vogels, H. J., Die Harmonistik im Evangelientext des Codex Cantabrigiensis (TU XXXVI, Ia). Leipzig 1910.

Vogels, H. J., Die altsyrischen Evangelien in ihrem Verhältnis zu Tatians Diatessaron (BSt XVI, 5). Freiburg 1911.

Weiß, J., Die Schriften des N. T. II 2. Göttingen 1908.

Wellhausen, I., Das Evangelium Johannis. Berlin 1908.

Zahn, Th., Das Evangelium des Johannes (Kommentar z. N. T. IV) 3—4. Leipzig 1912.

Text.

syc.	sys.
	ܘܟܕ ܗܘܐ ܒܐܘܪܫܠܡ ܒܦܨܚܐ ܕܒܥܐܕܐ ܕܦܛܝܪܐ ܘܗܝܡܢܘ ܠܫܡܗ ܣܓܝܐܐ ܡܛܠ ܕܚܙܝܢ ܗܘܘ ܐܬܘܬܐ ܕܥܒܕ ܒܗܘܢ.
	ܗܘ ܕܝܢ ܡܪܢ ܠܐ ܡܗܝܡܢ ܗܘܐ ܠܗܘܢ ܢܦܫܗ.
	ܘܠܐ ܡܬܒܥܐ ܗܘܐ ܕܐܢܫ ܢܣܗܕ ܥܠ ܥܒܕܘܗܝ ܕܐܢܫܐ ܗܘ ܝܕܥ ܗܘܐ ܠܟܠ ܕܒܪ ܐܢܫܐ ܡܢܐ ܐܝܬ.
	ܘܐܝܬ ܗܘܐ ܕܝܢ ܚܕ ܓܒܪܐ ܡܢ ܦܪܝܫܐ ܫܡܗ ܗܘܐ ܢܩܕܝܡܘܣ. ܘܗܘ ܗܘܐ ܓܒܪܐ ܐܪܟܘܢܐ ܗܘܐ ܕܝܗܘܕܝܐ. ܐܬܐ ܠܘܬ ܡܪܢ ܒܠܠܝܐ ܘܐܡܪ ܠܗ ܪܒܝ ܝܕܥܝܢ ܐܢܚܢܢ ܕܡܢ ܐܠܗܐ ܐܫܬܕܪܬ ܠܢ ܡܠܦܢܐ ܡܛܠ ܕܠܐ ܐܢܫ ܡܫܟܚ ܗܠܝܢ ܐܬܘܬܐ ܠܡܥܒܕ ܐܠܐ ܡܢ ܕܐܠܗܐ ܥܡܗ.
	ܐܡܪ ܠܗ ܡܪܢ ܐܡܝܢ ܐܡܝܢ ܐܡܪܢܐ ܠܟ ܕܐܢ ܐܢܫ ܠܐ ܡܬܝܠܕ ܡܢ ܕܪܫ ܠܐ ܡܫܟܚ ܕܢܚܙܐ ܡܠܟܘܬܗ ܕܐܠܗܐ.
	ܐܡܪ ܠܗ ܢܩܕܝܡܘܣ ܐܝܟܢܐ ܡܫܟܚ ܕܢܬܝܠܕ ܓܒܪܐ ܣܒܐ ܕܟܒܪ ܡܫܟܚ ܬܘܒ ܠܟܪܣܗ

Text.

syv.	griech.
ܟܕ ܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ ܕܝܢ ܝܫܘܥ ܒܐܘܪܫܠܡ ܒܦܨܚܐ ܒܥܐܕܐ ܤܓܝܐܐ ܗܝܡܢܘ ܒܗ ܕܚܙܘ ܐܬܘܬܐ ܕܥܒܕ.	Jo 2, 23. Ὡς δὲ ἦν ἐν τοῖς Ἰεροσολύμοις ἐν τῷ πάσχα ἐν τῇ ἑορτῇ, πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, θεωροῦντες τὰ σημεῖα ἃ ἐποίει.
ܗܘ ܕܝܢ ܝܫܘܥ ܠܐ ܡܗܝܡܢ ܗܘܐ ܠܗܘܢ ܢܦܫܗ ܡܛܠ ܕܗܘ ܝܕܥ ܗܘܐ ܠܟܠܗܘܢ.	24. αὐτὸς δὲ Ἰησοῦς οὐκ ἐπίστευεν αὐτὸν αὐτοῖς διὰ τὸ αὐτὸν γινώσκειν πάντας,
ܘܠܐ ܤܢܝܩ ܗܘܐ ܕܐܢܫ ܢܤܗܕ ܠܗ ܥܠ ܟܠ ܒܪܢܫ ܗܘ ܓܝܪ ܝܕܥ ܗܘܐ ܡܢܐ ܐܝܬ ܒܒܪܢܫܐ.	25. καὶ ὅτι οὐ χρείαν εἶχεν ἵνα τις μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ ἀνθρώπου· αὐτὸς γὰρ ἐγίνωσκεν τί ἦν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ.
ܐܝܬ ܗܘܐ ܕܝܢ ܬܡܢ ܚܕ ܓܒܪܐ ܡܢ ܦܪܝܫܐ ܢܝܩܕܡܘܤ ܫܡܗ ܗܘܐ ܪܫܐ ܕܝܗܘܕܝܐ.	3, 1. Ἦν δὲ ἄνθρωπος ἐκ τῶν Φαρισαίων, Νικόδημος ὄνομα αὐτῷ, ἄρχων τῶν Ἰουδαίων.
ܗܢܐ ܐܬܐ ܠܘܬ ܝܫܘܥ ܒܠܠܝܐ ܘܐܡܪ ܠܗ ܪܒܝ ܝܕܥܝܢ ܚܢܢ ܕܡܢ ܐܠܗܐ ܐܫܬܕܪܬ ܡܠܦܢܐ ܠܐ ܓܝܪ ܐܢܫ ܡܫܟܚ ܗܠܝܢ ܐܬܘܬܐ ܠܡܥܒܕ ܕܐܢܬ ܥܒܕ ܐܢܬ ܐܠܐ ܡܢ ܕܐܠܗܐ ܥܡܗ.	2. οὗτος ἦλθεν πρὸς αὐτὸν νυκτὸς καὶ εἶπεν αὐτῷ· ῥαββεί, οἴδαμεν ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας διδάσκαλος. οὐδεὶς γὰρ δύναται ταῦτα τὰ σημεῖα ποιεῖν ἃ σὺ ποιεῖς, ἐὰν μὴ ᾖ ὁ θεὸς μετ᾽ αὐτοῦ.
ܥܢܐ ܝܫܘܥ ܘܐܡܪ ܠܗ ܐܡܝܢ ܐܡܝܢ ܐܡܪ ܐܢܐ ܠܟ ܕܐܢ ܐܢܫ ܠܐ ܡܬܝܠܕ ܡܢ ܕܪܝܫ ܠܐ ܡܫܟܚ ܕܢܚܙܐ ܡܠܟܘܬܗ ܕܐܠܗܐ.	3. ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ· ἀμήν, αμὴν λέγω σοι, ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.
ܐܡܪ ܠܗ ܢܝܩܕܡܘܤ ܐܝܟܢܐ ܡܫܟܚ ܕܢܬܝܠܕ ܓܒܪܐ ܤܒܐ ܕܤܒܐ ܡܫܟܚ ܬܘܒ ܠܟܪܤܐ	4. λέγει πρὸς αὐτὸν ὁ Νικόδημος· πῶς δύναται ἄνθρωπος γεννηθῆναι γέρων ὤν; μὴ δύνα-

sy^{c}.	sy^{s}.
	ܕܐܡܗ ܠܡܥܠ ܘܡܕܪܫ ܠܡܬܝܠܕܘ.
ܠܡܠܟܘܬܐ ܕܐܠܗܐ.	ܐܡܪ ܠܗ ܡܪܢ ܐܡܝܢ ܐܡܝܢ ܐܡܪܢܐ ܠܟ ܕܐܢ ܐܢܫ ܠܐ ܡܬܝܠܕ ܡܢ ܪܘܚܐ ܘܡܝܐ ܠܐ ܡܫܟܚ ܠܡܥܠ ܠܡܠܟܘܬܗ ܕܐܠܗܐ.
ܡܕܡ ܕܝܠܝܕ ܡܢ ܒܣܪܐ ܒܣܪܐ ܗܘ ܡܛܠ ܕܡܢ ܒܣܪܐ ܝܠܝܕ ܘܡܕܡ ܕܝܠܝܕ ܡܢ ܪܘܚܐ ܪܘܚܐ ܗܘ ܡܛܘܠ ܕܐܠܗܐ ܪܘܚܐ ܗܘ ܘܡܢ ܐܠܗܐ ܐܬܝܠܕ.	ܡܕܡ ܕܝܠܝܕ ܡܢ ܒܣܪܐ ܒܣܪܐ ܗܘ ܘܡܕܡ ܕܝܠܝܕ ܡܢ ܪܘܚܐ ܪܘܚܐ ܗܘ ܡܛܠ ܕܐܠܗܐ ܪܘܚܐ ܗܘ ܚܝܐ.
ܘܠܐ ܬܬܕܡܪ ܕܐܡܪܬ ܠܟ ܕܘܠܐ ܗܘ ܠܟܘܢ ܠܡܬܝܠܕܘ ܡܢ ܠܥܠ.	ܘܠܐ ܬܬܕܡܪ ܕܐܡܪܬ ܠܟܘܢ ܠܡܬܝܠܕܘ ܠܟܘܢ.
ܪܘܚܐ ܐܬܪ ܕܨܒܝܐ ܢܫܒܐ ܘܩܠܗ ܗܘ ܒܠܚܘܕ ܫܡܥ ܐܢܬ ܐܠܐ ܠܐ ܡܢ ܐܝܡܟܐ ܐܬܬܐ ܚܟܡ ܐܢܬ ܘܠܐ ܠܐܝܟܐ ܐܙܠܐ ܗܘܟܢܐ ܐܝܬܘܗܝ ܟܘܠ ܐܢܫ ܕܡܬܝܠܕ ܡܢ ܡܝܐ ܘܡܢ ܪܘܚܐ.	ܪܘܚܐ ܐܬܪ ܕܨܒܝܐ ܢܫܒܐ ܘܩܠܗ ܫܡܥ ܐܢܬ ܐܠܐ ܠܐ ܡܢ ܐܝܡܟܐ ܐܬܬܐ ܚܟܡ ܐܢܬ ܘܠܐ ܠܐܝܟܐ ܐܙܠܐ ܗܘܟܢܐ ܐܦ ܐܠܝܢ ܕܝܠܝܕܝܢ ܡܢ ܡܝܐ ܘܪܘܚܐ.
ܥܢܐ ܢܝܩܕܡܘܣ ܘܐܡܪ ܠܗ ܐܝܟܢܐ ܡܫܟܚܐ ܗܕܐ ܠܡܗܘܐ.	ܐܡܪ ܠܗ ܢܝܩܕܡܘܣ ܐܝܟܢܐ ܡܫܟܚܐ ܗܕܐ ܠܡܗܘܐ.
ܥܢܐ ܝܫܘܥ ܘܐܡܪ ܠܗ ܐܢܬ ܗܘ ܡܠܦܢܗ ܕܐܝܣܪܝܠ ܘܗܠܝܢ ܠܐ ܝܕܥ ܐܢܬ.	ܐܡܪ ܠܗ ܡܪܢ ܐܢܬ ܗܘ ܡܠܦܢܗ ܕܐܝܣܪܝܠ ܘܗܠܝܢ ܠܐ ܝܕܥ ܐܢܬ.
ܐܡܝܢ ܐܡܝܢ ܐܡܪܢܐ ܠܟ ܕܡܕܡ ܕܝܕܥܝܢ ܐܢܚܢ ܡܡܠܠܝܢ ܐܢܚܢ ܘܡܕܡ ܕܚܙܝܢ ܐܢܚܢ ܡܣܗܕܝܢ ܐܢܚܢ ܘܣܗܕܘܬܢ ܠܐ ܡܩܒܠܝܢ ܐܢܬܘܢ.	ܐܡܝܢ ܐܡܪܢܐ ܠܟ ܕܡܕܡ ܕܝܕܥܝܢ ܐܢܚܢ ܡܡܠܠܝܢ ܐܢܚܢ ܘܡܕܡ ܕܚܙܝܢ ܐܢܚܢ ܡܣܗܕܝܢ ܐܢܚܢ ܘܣܗܕܘܬܢ ܠܐ ܡܩܒܠܝܢ ܐܢܬܘܢ.
ܐܢ ܥܠ ܐܠܝܢ ܕܒܐܪܥܐ ܐܝܟ ܐܡܪܬ	ܐܢ ܥܠ ܐܠܝܢ ܕܒܐܪܥܐ ܐܝܟ ܐܡܪܬ

syᵛ.	griech.
ܕܐܡܗ ܕܬܪܬܝܢ ܙܒܢܝܢ ܠܟܪܣܗ ܘܢܬܝܠܕ	ται εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς αὐτοῦ δεύτερον εἰσελθεῖν καὶ γεννηθῆναι;
ܥܢܐ ܝܫܘܥ ܘܐܡܪ ܠܗ ܐܡܝܢ ܐܡܝܢ ܐܡܪ ܐܢܐ ܠܟ ܕܐܢ ܐܢܫ ܠܐ ܡܬܝܠܕ ܡܢ ܡܝܐ ܘܪܘܚܐ ܠܐ ܡܫܟܚ ܕܢܥܘܠ ܠܡܠܟܘܬܐ ܕܐܠܗܐ.	5. ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς βασιλείαν τοῦ θεοῦ.
ܡܕܡ ܕܝܠܝܕ ܡܢ ܒܣܪܐ ܒܣܪܐ ܗܘ ܘܡܕܡ ܕܝܠܝܕ ܡܢ ܪܘܚܐ ܪܘܚܐ ܗܘ.	6. τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σάρξ ἐστιν, καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστιν.
ܠܐ ܬܬܕܡܪ ܕܐܡܪܬ ܠܟ ܕܘܠܐ ܠܟܘܢ ܠܡܬܝܠܕܘ ܡܢ ܕܪܝܫ.	7. μὴ θαυμάσῃς ὅτι εἶπόν σοι· δεῖ ὑμᾶς γεννηθῆναι ἄνωθεν.
ܪܘܚܐ ܐܬܪ ܕܨܒܝܐ ܢܫܒܐ ܘܩܠܗ ܫܡܥ ܐܢܬ ܐܠܐ ܠܐ ܝܕܥ ܐܢܬ ܐܝܡܟܐ ܐܬܝܐ ܘܠܐܝܟܐ ܐܙܠܐ ܗܟܢܐ ܐܝܬܘܗܝ ܟܠܢܫ ܕܝܠܝܕ ܡܢ ܪܘܚܐ.	8. τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις, ἀλλ' οὐκ οἶδας πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει. οὕτως ἐστὶν πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος.
ܥܢܐ ܢܝܩܕܡܘܣ ܘܐܡܪ ܠܗ ܐܝܟܢܐ ܡܫܟܚܝܢ ܗܠܝܢ ܠܡܗܘܐ.	9. ἀπεκρίθη Νικόδημος καὶ εἶπεν αὐτῷ· πῶς δύναται ταῦτα γενέσθαι;
ܥܢܐ ܝܫܘܥ ܘܐܡܪ ܠܗ ܐܢܬ ܗܘ ܡܠܦܢܗ ܕܐܝܣܪܝܠ ܘܗܠܝܢ ܠܐ ܝܕܥ ܐܢܬ.	10. ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ· σὺ εἶ ὁ διδάσκαλος τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ταῦτα οὐ γινώσκεις;
ܐܡܝܢ ܐܡܝܢ ܐܡܪ ܐܢܐ ܠܟ ܕܡܕܡ ܕܝܕܥܝܢ ܚܢܢ ܡܡܠܠܝܢ ܚܢܢ ܘܡܕܡ ܕܚܙܝܢ ܡܣܗܕܝܢ ܐܚܢܢ ܘܣܗܕܘܬܢ ܠܐ ܡܩܒܠܝܢ ܐܢܬܘܢ.	11. ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι ὅτι ὃ οἴδαμεν λαλοῦμεν καὶ ὃ ἑωράκαμεν μαρτυροῦμεν, καὶ τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε.
ܐܢ ܕܒܐܪܥܐ ܐܡܪܬ ܠܟܘܢ ܘܠܐ	12. εἰ τὰ ἐπίγεια εἶπον ὑμῖν

syˢ.	syᶜ.
ܠܟܘܢ ܘܠܐ ܡܗܝܡܢܝܢ ܐܢܬܘܢ ܐܝܟܢܐ ܐܢ ܟܠܠ ܐܠܝܢ ܕܒܫܡܝܐ ܐܝܟ ܐܡܪ ܠܟܘܢ ܬܬܗܝܡܢܘܢ.	ܠܟܘܢ ܘܠܐ ܡܗܝܡܢܝܢ ܐܢܬܘܢ ܐܝܟܢܐ ܐܢ ܟܠܠ ܐܠܝܢ ܕܒܫܡܝܐ ܐܝܟ ܐܡܪ ܠܟܘܢ ܬܬܗܝܡܢܘܢ.
ܘܠܐ ܐܢܫ ܣܠܩ ܠܫܡܝܐ ܐܠܐ ܗܘ ܕܢܚܬ ܡܢ ܫܡܝܐ ܒܪܗ ܕܐܢܫܐ ܗܘ ܕܐܝܬܘܗܝ ܡܢ ܫܡܝܐ.	ܠܐ ܐܢܫ ܣܠܩ ܠܫܡܝܐ ܐܠܐ ܗܘ ܕܢܚܬ ܡܢ ܫܡܝܐ ܒܪܗ ܕܐܢܫܐ ܗܘ ܕܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ ܒܫܡܝܐ.
ܘܐܝܟܢܐ ܕܐܪܝܡ ܗܘܐ ܡܘܫܐ ܚܘܝܐ ܒܡܕܒܪܐ ܗܟܢܐ ܗܘܐ ܠܗ ܠܡܬܬܪܡܘ ܠܒܪܗ ܕܐܢܫܐ.	ܘܐܝܟܢܐ ܕܐܪܝܡ ܡܘܫܐ ܚܘܝܐ ܒܡܕܒܪܐ ܗܟܢܐ ܘܠܐ ܠܡܬܬܪܡܘ ܠܒܪܗ ܕܐܢܫܐ.
ܕܟܠ ܡܢ ܕܡܗܝܡܢ ܒܗ ܠܐ ܢܐܒܕ ܐܠܐ ܢܗܘܘܢ ܠܗ ܚܝܐ ܕܠܥܠܡ.	ܕܟܠ ܐܢܫ ܕܡܗܝܡܢ ܒܗ ܢܗܘܘܢ ܠܗ ܚܝܐ ܕܠܥܠܡ.
ܗܟܢܐ ܓܝܪ ܐܚܒ ܐܠܗܐ ܠܥܠܡܐ ܐܝܟܢܐ ܕܠܒܪܗ ܝܚܝܕܝܐ ܫܕܪ ܕܟܠ ܡܢ ܕܢܗܝܡܢ ܒܗ ܠܐ ܢܐܒܕ ܐܠܐ ܚܝܐ ܕܠܥܠܡ ܐܝܬ ܠܗ.	ܗܟܢܐ ܓܝܪ ܐܚܒ ܐܠܗܐ ܠܥܠܡ ܐܝܟܢܐ ܕܒܪܗ ܝܚܝܕܝܐ ܝܗܒ ܕܟܠ ܐܢܫ ܕܡܗܝܡܢ ܒܗ ܢܗܘܘܢ ܠܗ ܚܝܐ ܕܠܥܠܡ.
ܠܐ ܓܝܪ ܫܕܪ ܐܠܗܐ ܠܒܪܗ ܕܢܕܘܢܝܘܗܝ ܠܥܠܡܐ ܐܠܐ ܕܥܠܡܐ ܒܗ ܢܚܐ.	ܠܐ ܓܝܪ ܫܕܪ ܐܠܗܐ ܒܪܗ ܠܥܠܡܐ ܕܢܕܘܢܝܘܗܝ ܠܥܠܡܐ ܐܠܐ ܕܥܠܡܐ ܒܗ ܢܚܐ.
ܡܢ ܕܡܗܝܡܢ ܒܗ ܠܐ ܡܬܕܝܢ ܘܡܢ ܕܠܐ ܡܗܝܡܢ ܒܗ ܕܝܢ ܟܠ ܕܠܐ ܗܝܡܢ ܒܫܡܗ ܕܒܪܗ ܝܚܝܕܝܐ.	ܡܢ ܕܡܗܝܡܢ ܒܗ ܠܐ ܡܬܕܝܢ ܘܡܢ ܕܠܐ ܕܝܢ ܡܗܝܡܢ ܡܬܚܝܒ ܗܘ ܕܠܐ ܗܝܡܢ ܒܫܡܗ ܕܒܪܗ ܕܐܠܗܐ ܝܚܝܕܝܐ.
ܗܢܘ ܕܝܢܐ ܕܐܬܐ ܢܘܗܪܐ ܠܥܠܡܐ	ܗܢܐ ܗܘ ܕܝܢ ܕܝܢܐ ܕܢܘܗܪܐ ܐܬܐ

syᵛ.	griech.
ܡܗܝܡܢܝܢ ܐܢܬܘܢ ܐܝܟܢܐ ܐܢ ܐܡܪ ܠܟܘܢ ܕܫܡܝܢܝܬܐ ܬܬܗܝܡܢܘܢ.	καὶ οὐ πιστεύετε, πῶς ἐὰν εἴπω τὰ ἐπουράνια πιστεύσετε;
ܘܠܐ ܐܢܫ ܣܠܩ ܠܫܡܝܐ ܐܠܐ ܗܘ ܕܢܚܬ ܡܢ ܫܡܝܐ ܒܪܗ ܕܐܢܫܐ ܗܘ ܕܐܝܬܘܗܝ ܒܫܡܝܐ.	13. καὶ οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.
ܘܐܝܟܢܐ ܕܐܪܝܡ ܡܘܫܐ ܚܘܝܐ ܒܡܕܒܪܐ ܗܟܢܐ ܥܬܝܕ ܠܡܬܪܡܘ ܒܪܗ ܕܐܢܫܐ.	14. καὶ καθὼς Μωϋσῆς ὕψωσεν τὸν ὄφιν ἐν τῇ ἐρήμῳ, οὕτως ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου.
ܕܟܠ ܐܢܫ ܕܡܗܝܡܢ ܒܗ ܠܐ ܢܐܒܕ ܐܠܐ ܢܗܘܘܢ ܠܗ ܚܝܐ ܕܠܥܠܡ.	15. ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον.
ܗܟܢܐ ܓܝܪ ܐܚܒ ܐܠܗܐ ܠܥܠܡܐ ܐܝܟܢܐ ܕܠܒܪܗ ܝܚܝܕܝܐ ܢܬܠ ܕܟܠ ܡܢ ܕܡܗܝܡܢ ܒܗ ܠܐ ܢܐܒܕ ܐܠܐ ܢܗܘܘܢ ܠܗ ܚܝܐ ܕܠܥܠܡ.	16. Οὕτως[1] γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αυτὸν μὴ απόληται ἀλλ' ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον.
ܠܐ ܓܝܪ ܫܕܪ ܐܠܗܐ ܠܒܪܗ ܠܥܠܡܐ ܕܢܕܘܢܝܘܗܝ ܠܥܠܡܐ ܐܠܐ ܕܢܚܐ ܥܠܡܐ ܒܐܝܕܗ.	17. οὐ γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν εἰς τὸν κόσμον ἵνα κρίνῃ τὸν κόσμον, αλλ' ἵνα σωθῇ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ.
ܡܢ ܕܡܗܝܡܢ ܒܗ ܠܐ ܡܬܕܝܢ ܘܡܢ ܕܠܐ ܡܗܝܡܢ ܡܢ ܟܕܘ ܕܝܢ ܗܘ ܕܠܐ ܗܝܡܢ ܒܫܡܗ ܕܝܚܝܕܝܐ ܒܪܗ ܕܐܠܗܐ.	18. ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν οὐ κρίνεται· ὁ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται, ὅτι μὴ πεπίστευκεν εἰς ὄνομα τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ.
ܗܢܘ ܕܝܢ ܕܝܢܐ ܕܢܘܗܪܐ ܐܬܐ ܠܥܠܡܐ	19. αὕτη δέ ἐστιν ἡ κρίσις, ὅτι

[1] Über die Schreibung des Οὗτως mit großem Anfangsbuchstaben ist ExpT XX (1908—1909), 364 zu vergleichen: Reflexion des Evangelisten.

sy.

ܘܥܠܡܐ ܪܚܡ ܚܫܘܟܐ ܝܬܝܪ
ܡܢ ܕܢܘܗܪܐ ܡܛܠ ܕܒܝܫܝܢ
ܥܒܕܘܗܝ.

ܟܠ ܡܢ ܒܝܫܬܐ ܓܝܪ ܥܒܕ
ܣܢܐ ܠܢܘܗܪܐ ܘܠܐ ܐܬܐ ܠܢܘܗܪܐ
ܕܠܐ ܢܬܟܣܘܢ ܥܒܕܘܗܝ.

ܘܡܢ ܕܥܒܕ ܫܪܪܐ ܡܬܩܒܠ
ܠܘܬ ܢܘܗܪܐ ܕܢܬܝܕܥܢ ܥܒܕܘܗܝ
ܕܒܐܠܗܐ ܥܒܝܕܝܢ.

sy°.

ܠܥܠܡܐ ܘܥܠܡܐ ܝܬܝܪܐܝܬ ܪܚܡ
ܠܚܫܘܟܐ ܝܬܝܪ ܡܢ ܕܢܘܗܪܐ
ܡܛܠ ܕܒܝܫܝܢ ܗܘܘ ܥܒ̈ܕܝܗܘܢ.

ܡܢ ܕܒ̈ܝܫܬܐ ܓܝܪ ܥܒܕ ܣܢܐ
ܠܢܘܗܪܐ ܘܠܐ ܐܬܐ ܠܢܘܗܪܐ ܕܠܐ
ܢܗܘܐ ܡܟܣܢܘܬܐ ܠܥܒ̈ܕܘܗܝ.

ܗܘ ܕܝܢ ܕܥܒܕ ܩܘܫܬܐ ܐܬܐ ܠܘܬ
ܢܘܗܪܐ ܕܢܬܝܕܥܘܢ ܥܒ̈ܕܘܗܝ
ܕܒܐܠܗܐ ܥܒܝܕܝܢ.

syᵛ.	griech.
ܘܐܚܒܘ ܒܢܝ̈ܢܫܐ ܠܚܫܘܟܐ ܝܬܝܪ ܡܢ ܕܠܢܘܗܪܐ ܐܝܬܝܗܘܢ ܗܘܘ ܓܝܪ ܥܒ̈ܕܝܗܘܢ ܒܝ̈ܫܐ.	τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον καὶ ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς· ἦν γὰρ αὐτῶν πονηρὰ τὰ ἔργα.
ܟܠ ܓܝܪ ܕܒܝܫܬܐ ܥܒܕ ܣܢܐ ܠܢܘܗܪܐ ܘܠܐ ܐܬܐ ܠܢܘܗܪܐ ܕܠܐ ܢܬܟܣܣܘܢ ܥܒ̈ܕܘܗܝ.	20. πᾶς γὰρ ὁ φαῦλα πράσσων μισεῖ τὸ φῶς καὶ οὐκ ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς, ἵνα μὴ ἐλεγχθῇ τὰ ἔργα αὐτοῦ.
ܗܘ ܕܝܢ ܕܥܒܕ ܫܪܪܐ ܐܬܐ ܠܘܬ ܢܘܗܪܐ ܕܢܬܝܕܥܘܢ ܥܒ̈ܕܘܗܝ ܕܒܐܠܗܐ ܥܒܝܕܝܢ.	21. ὁ δὲ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς, ἵνα φανερωθῇ αὐτοῦ τὰ ἔργα ὅτι ἐν θεῷ ἐστιν εἰργασμένα.

Πάσχα — ἄζυμα.

Schon in der Datierungsweise in 2, 23 weicht sy von dem geläufigen griechischen Texte ab. Er bietet: „In den Tagen des Festes der Ungesäuerten“ gegen „ἐν τῷ πάσχα ἐν τῇ ἑορτῇ“.

Zur Beurteilung dieser Lesart wird es aber notwendig sein, die gleichen oder ähnlichen Abweichungen durch die ganze Handschrift zu verfolgen. Dies aus dem Grunde, um einer gerechten Forderung von Merx (II, 3, 342) nachzukommen und so ein vollständiges Bild des fraglichen Problems zu erhalten. Dann noch mehr, um Merx bei seiner Arbeit zu beobachten und seine Ausführungen zu verstehen. Es ist eben nicht gerade leicht, unsern Autor zu verstehen. Und ich kann so nur bestätigen, was schon anderweitig in dieser Hinsicht vermerkt worden. Als Hauptgrund aber mag die Erwägung gelten, daß sich uns hier eine Gelegenheit bietet, den syrischen Übersetzer und seinen deutschen Bearbeiter bei der Verfolgung eines größeren und zusammenhängenden Problems zu betrachten.

Wenn nun im Folgenden die verschiedenen einschlägigen Äußerungen von Merx zusammengefaßt werden sollen, so bekennen wir gleich, daß es uns nicht gelungen, alles harmonisch zu verbinden. Ob dies nach dem Wortlaute überhaupt möglich ist? Mir scheint es nicht. Und wenn ich mir auch wohl vor Augen halte, daß der Autor sich erst allmählich zu seinen Ansichten entwickelt, daß also besonders die letzten Äußerungen maßgeblich bleiben sollen, so kann ich aus den Schwierigkeiten doch nicht heraus, zumal nirgends eine Spur von irgendwelcher Berichtigung zu finden ist. Auch das muß noch im voraus gesagt werden, daß man vielfach nicht wissen kann, welchen Grad von Gewißheit

Merx für seine Meinung beansprucht[1]. Nur andeuten will ich, daß mir eine gewisse Flüchtigkeit in der Arbeitsweise auffällt, die dem Merx'schen Werke anzusehen ist und die sich in vielen Druckfehlern, falschen Zitaten und Inkonsequenzen der Schreibung kundtut[2].

Es folgen zunächst die in Frage kommenden syrischen Texte in Gegenüberstellung zu der herkömmlichen griechischen Lesart:

sy^{s}.	griechisch.
ܝܕܥܝܢ ܐܢܬܘܢ ܡܢ ܒܬܪ ܬܪܝܢ ܝܘܡܝܢ ܗܘܐ ܦܨܚܐ.	Mt 26, 2. Οἴδατε ὅτι μετὰ δύο ἡμέρας τὸ πάσχα γίνεται.
ܒܝܘܡܐ ܕܝܢ ܩܕܡܝܐ ܕܦܛܝܪܐ ܩܪܒܘ ܠܬܠܡܝܕܘܗܝ ܕܝܫܘܥ ܘܐܡܪܝܢ ܠܗ ܐܝܟܐ ܨܒܐ ܐܢܬ ܕܢܛܝܒ ܠܟ ܕܬܐܟܘܠ ܦܨܚܐ.	Mt 26, 17. Τῇ πρώτῃ τῶν ἀζύμων προσῆλθον οἱ μάθηται τῷ Ἰησοῦ λέγοντες· ποῦ θέλεις ἑτοιμάσωμέν σοι φαγεῖν τὸ πάσχα.
ܡܢ ܩܕܡ ܬܪܝܢ ܝܘܡܝܢ ܕܗܘܐ ܗܘܐ ܦܛܝܪܐ ܕܦܨܚܐ.	Mc 14, 1. Ἦν δὲ τὸ πάσχα καὶ τὰ ἄζυμα μετὰ δύο ἡμέρας.
ܒܝܘܡܐ ܩܕܡܝܐ ܕܦܛܝܪܐ ܟܕ ܡܬܢܟܣ ܗܘܐ ܦܨܚܐ.	Mc 14, 12. Καὶ τῇ πρώτῃ τῶν ἀζύμων, ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον.
ܘܐܢܫܘܗܝ ܒܟܘܠ ܫܢܐ ܐܙܠܝܢ ܗܘܘ ܠܐܘܪܫܠܡ ܒܥܐܕܐ ܕܦܛܝܪܐ ܕܦܨܚܐ.	Lc 2, 41. Καὶ ἐπορεύοντο οἱ γονεῖς αὐτοῦ κατ' ἔτος εἰς Ἱερουσαλὴμ τῇ ἑορτῇ τοῦ πάσχα.
ܘܩܪܒ ܗܘܐ ܥܐܕܐ ܕܦܛܝܪܐ ܕܡܬܐܡܪ ܦܨܚܐ.	Lc 22, 1. Ἤγγιζεν δὲ ἡ ἑορτὴ τῶν ἀζύμων ἡ λεγομένη πάσχα.
ܘܟܕ ܡܛܝ ܝܘܡܐ ܕܦܨܚܐ ܕܒܗ ܐܠܗܘܐ ܥܐܕܐ ܕܢܬܢܟܣ ܦܨܚܐ.	Lc 22, 7. Ἦλθεν δὲ ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων, ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα.

[1] Es scheint deshalb am zweckmäßigsten, den Autor nach Möglichkeit selber sprechen zu lassen.

[2] Vergl. W. Bauer, Die Bedeutung der alten syrischen Evangelienübersetzung (ZwTh LIV (1912), S. 330).

sy^s.	griechisch
ܘܟܕ ܗܘܐ ܒܐܘܪܫܠܡ ܒܥܐܕܥܕܐ ܕܥܐܕܐ ܕܦܛܝܪܐ.	Jo 2, 23. Ὡς δὲ ἦν ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις ἐν τῷ πάσχα, ἐν τῇ ἑορτῇ.
ܘܩܪܝܒ ܗܘܐ ܥܐܕܐ ܕܦܛܝܪܐ ܕܝܗܘܕܝܐ.	Jo 6, 4. Ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα, ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων.
ܘܗܘܐ ܗܘܐ ܙܒܢܐ ܕܡܩܪܒܝܢ ܥܐܕܐ ܘܣܠܩܘ ܣܓܝܐܐ ܡܢ ܩܘܪ̈ ܠܐܘܪܫܠܡ ܕܢܕܟܘܢ ܢܦܫܗܘܢ.	Jo 11, 55. Ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων καὶ ἀνέβησαν πολλοὶ εἰς Ἱεροσόλυμα ἐκ τῆς χώρας πρὸ τοῦ πάσχα, ἵνα ἁγνίσωσιν ἑαυτούς.
ܘܡܢ ܩܕܡ ܫܬܐ ܝܘܡܝܢ ܕܢܗܘܘܢ ܦܛܝܪܐ ܐܬܐ ܠܗ ܝܫܘܥ ܠܒܝܬ ܥܢܝܐ.	Jo 12, 1. Ὁ οὖν Ἰησοῦς πρὸ ἓξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα ἦλθεν εἰς Βηθανίαν.
ܡܢ ܩܕܡ ܦܛܝܪܐ ܕܝܢ ܝܕܥ ܝܫܘܥ.	Jo 13, 1. Πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς.
ܘܟܕ ܢܓܗ ܕܒܪܘܗܝ ܠܝܫܘܥ ܡܢ ܠܘܬ ܩܝܦܐ ܘܐܥܠܘܗܝ ܠܦܪܛܘܪܝܢ ܕܢܕܘܢܘܢܗܝ ܠܗ ܢܓܗܐ ܗܘܐ ܕܝܢ ܠܐ ܥܠܘ ܠܦܪܛܘܪܝܢ ܕܠܐ ܢܬܛܡܘܢ ܥܕ ܐܟܠܝܢ ܦܛܝܪܐ.	Jo 18, 28. Ἄγουσιν οὖν τὸν Ἰησοῦν ἀπὸ τοῦ Καϊάφα εἰς τὸ πραιτώριον· ἦν δὲ πρωΐ· καὶ αὐτοὶ οὐκ εἰσῆλθον εἰς τὸ πραιτώριον, ἵνα μὴ μιανθῶσιν ἀλλὰ φάγωσιν τὸ πάσχα.

Merx ist der Meinung, „daß alle diese Zeitangaben bei den Griechen und ihrem Gefolge alteriert sind.“ „Die Rechnung geht nach den *ἄζυμα* oder dem Massothfeste. Das ist die Urrechnung, die in den jüngeren Texten geändert und mit *πάσχα* verwirrt ist. . . . das Passa ist überall von einer korrigierenden Hand eingesetzt oder eingearbeitet.

Und warum das geschehen, das zeigt ein leichtes Nachdenken. Die christlichen Leser der Evangelien kannten aus ihrer kirchlichen Jahresfeier das Passafest, ein Fest der Ungesäuerten kannten sie nicht, da sie es nicht feierten. An die Stelle der jüdisch richtigen Ausdrucksweise, deren Verständnis

archäologische Kenntnisse voraussetzte, setzte man die christliche praktische Bezeichnung Passa, die diesen Lesern keinen Anstoß bot, der erst dann entsteht, wenn man die strengen Begriffe des jüdischen Kalenders anlegt, nach welchen Pesaḥ[1] auf den 14., Maṣṣoth auf den 15. Nisan fällt“ (II, 3, 341).

„Die Textänderung selbst muß aus Akkommodation an eine bestimmte Ausdrucksweise hervorgehen, und darum ist anzumerken, daß der Ausdruck „Passafest“[1] (חג. הפסח) jedenfalls wenig gebräuchlich war. Erst in jungen Stücken (wie im Piut des Machsor) kommt der Ausdruck Pesachfest[1] vor . . . . dagegen ist der Ausdruck Maṣṣothfest (חג. המצות) geradezu normal, . . .“ (II, 1, 373).

Bei den weiteren und näheren Ausführungen[2] müssen wir, um zu irgendwelcher Klarheit zu gelangen, wohl scheiden Mt 26, 2 +[3] von Mt 26, 17 +. Schließlich wird es bei der eigenartigen Lage des johanneischen Textes in sy^s noch notwendig werden, diesem ein besondres Wort zu widmen.

In der erstgenannten Stelle wird das πάσχα noch als Original hingestellt, während es in den Parallelen abgelehnt und dafür ἄζυμα gefordert wird. In Mt 26, 17 + aber soll das ἡμέρα τοῦ πάσχα aus Lc 22, 7 des sy^s „allein richtig“ sein. Wir haben uns also Korrekturen mit πάσχα und mit ἄζυμα vorzustellen.

Den eigentlichen Ausgangs- und Angelpunkt für die Merxschen Hypothesen bildet der Text, näher die Orthographie des sy^s zu Mc 14, 1. Er hat hier: „Zwei Tage zuvor, daß das Ungesäuerte des Pascha sein sollte“ für „Ἦν δὲ τὸ πάσχα καὶ τὰ ἄζυμα μετὰ δύο ἡμέρας.“ Was aber das Auffallendste ist: „. . . er schreibt ܦܣܟ (פסך) für πάσχα, das er sonst regelmäßig durch das übliche syrische ܦܨܚܐ (פֶּצְחָא) ausdrückt.

Die Form פסך steht sonst noch in Syrsin Luk. 2, 41, wo

[1] Man beachte die Inkonsequenz in der Schreibweise!

[2] Es kommen dabei besonders in Frage II, 1, 371 ff, II, 2, 145 ff, II, 3, 338 ff. Das sind zugleich die Entwicklungsstufen bei Merx.

[3] Über die Bedeutung dieses Zeichens vergl. BZ XIV (1917), 250 f.

sich — wie Merx behauptet — zeigt[1], daß Urlesart war ܥܐܕܐ ܕܦܛܝܪܐ, wozu ܕܦܨܚ als Glosse gesetzt ist, und dies — so behauptet Merx weiter — wird bewährt durch das Verhältnis des Syrcrt Joh. 6, 4. Denn hier hat Syrsin, der im Joh. 2, 23; 6, 4; 11, 55; 12, 1; 13, 1; 18, 28 nie πάσχα, sondern stets ܦܛܝܪܐ פטירא azyma schreibt, ebenfalls sein ܥܐܕܐ ܕܦܛܝܪܐ = festum azymorum, während Syrcrt daraus ܦܨܚ ܥܐܕܐ ܕܝܗܘܕܝܐ = pascha (פסך) festum Iudaeorum macht. Im griechischen Joh. steht überall πάσχα, im Syrsin ܦܛܝܪܐ פטירא azyma — Syrcrt ist nur zu 6, 4 vorhanden — in Pesch ist dann ܦܨܚܐ פצחא durchgeführt.

Hieraus folgt — nach Merx —, daß in Mark. 14, 1, 12 von Syrsin gelesen ist ἡ ἑορτὴ τῶν ἀζύμων, daß er τὸ πάσχα das Passalamm aber Vs. 14, 16 durch ܦܨܚܐ (פצחא) bezeichnet[2], und daß er in den genannten Stellen des Joh. πάσχα nicht anerkennt, sondern ἑορτὴ τῶν ἀζύμων und Joh. 11, 55 bloß ἡ ἑορτή gefunden hat.[3] Im Matth. (wo?) hat er dagegen πάσχα gelesen und ausgedrückt.[4]

Liest man nun — folgert Merx ferner — die erläuternde Stelle Luk. 22, 1 „das Fest der Ungesäuerten, das Passa genannt wird“ griechisch wie syrisch, so ergibt sich: der alte Name in den Quellen des Lukas war ἡ ἑορτὴ τῶν ἀζύμων, dies wird durch den geläufigen Namen πάσχα erklärt.

Syrsin hat — das ist das Endresultat — im Mark. und Joh. nur ἡ ἑορτὴ τῶν ἀζύμων, was Luk. als uralt bezeugt. Sodann aber ist πάσχα dafür glossatorisch eingesetzt, das zeigt das פסך statt פצחא des Syrsin in Vs. 14, 1 . . .“ (II, 2, 145 ff).[5]

---

1 Wie, wird nicht gesagt. Überhaupt fehlt jede Bemerkung zu dieser Stelle.

2 Diesem Schluß vermag ich nicht zu folgen. Warum gerade ἡ ἑορτὴ τῶν ἀζύμων? Und sogar für Mc 14, 12! Was mußten wir aber eben hören, besser aus Merx selbst erschließen?

3 Ist nicht ganz genau.

4 Sy^s hält sich also streng an seine griechische Vorlage?

5 Mit Absicht habe ich den ganzen Passus hergesetzt, um zu zeigen, welche Bedeutung Merx dem ܦܨܚ beimißt.

Es ist nicht zu leugnen, daß ܦܨܚܐ der gewöhnliche syrische Ausdruck und daß die Tatsache des ܦܣܚ auffallend ist[1]. Ist sie aber von Merx richtig bewertet worden? Ist es wirklich „sichtbar, daß in Syrsin ܦܛܝܪܐ ܕܦܣܚ sekundär griechisch beeinflußt ist . . .“? — Ich kann diese Form nicht als „griechische“[2] ansehen, wenigstens nicht ohne jeden Beweis. Zwar könnte ܦܣܚ die Transkription des πάσχα sein. Aber einen Zweifel erregt eben schon die Form selbst. Oder ist der status absolutus nicht merkwürdig in einer Zeit, da er dem status emphaticus ziemlich allgemein weichen mußte? Dazu ist πάσχα äußerlich eine emphatische Form und auch der gewöhliche syrische Terminus zeigt eine solche: ܦܨܚܐ[3].

Ist es da nicht angebrachter, bei ܦܣܚ an das hebräische פסח zu denken? Hier kommt uns noch sehr entgegen, daß man sich bei der Transkription hebräischer Eigennamen ins Syrische an das Hebräische anschloß.[4] So kann ich mich auch nicht entschließen, ܦܣܚ aus φάσεχ — φάσεκ zu erklären. Zudem steht diese Form vereinzelt da (besonders charakteristisch für Symmachus). Die Variante ח—ך scheint mir keine besonderen Schwierigkeiten zu bereiten. Es liegt vielleicht ein Hör- oder ein Schreibfehler vor.

Wenn aber trotzdem ܦܣܚ eine „griechische“ Form wäre — wir wollten nur die bestimmte Gewißheit leugnen —, was

---

1 Vergl. O. Klein, Syrisch-griechisches Wörterbuch zu den vier kanonischen Evangelien (Beihefte z. ZatW 28). Gießen 1916.

2 Wie Merx in der Übersetzung allzeit am Rande vermerkt.

3 Deshalb hat man auch ܦܣܚܐ gebildet. Vergl. etwa C. Brockelmann, Lexicon syriacum, s. v. und Payne Smith, Thesaurus Syriacus, col. 3209 f. Im sy[s] kommt diese Form indessen nicht vor. Somit ist II, 1, 375[1] eine Ungenauigkeit, deren sich auch Klein (l. c.) schuldig macht.

4 Siehe Schwen, Die syrische Wiedergabe der neutestamentlichen Eigennamen (ZatW XXXI (1911)), 303: „So dürfte der Beweis erbracht sein, daß die semitische Wiedergabe der von Haus aus semitischen Namen des griechischen NT's ursprünglich, die gräzisierende erst viel später ist.“ F. C. Burkitt, The syriac forms of N. T. proper names. London 1912 — war mir weder in Breslau noch in Berlin erreichbar.

dann? Es müßte die Frage erhoben werden, ob deswegen sekundäre griechische Beeinflussung angenommen werden darf. Aus dem Griechischen stammt doch der ganze sy^s, ist also griechisch beeinflußt! Folglich ist griechische Beeinflussung nicht gleich sekundärer Beeinflussung! Zudem könnte die sekundäre Beeinflussung auch Richtigstellung bedeuten. Merx setzt eben voraus, daß sy^s sich gewissenhaft an seine Vorlage hält.[1]

Die Orthographie ܦܣܚܐ in Mc 14, 1; Lc 2, 41 und Jo 6, 4 beweist also an sich nichts, selbst wenn das eine nachträgliche Änderung sein sollte.

Mir scheinen Mc 14, 1 und Lc 2, 41 harmonistische Lesarten. Zunächst wird Mc im Syrischen geglättet worden sein und ist dann in die Lc-Stelle eingedrungen. Für den Altsyrer ist eine solche Glättung nur charakteristisch und für Lc wüßte ich keinen anderen Grund anzuführen. Daß aber der Grieche an diesen Stellen echt ist, müssen wir nach der Textgeschichte voraussetzen.

Das ܦܣܚܐ wird rein zufällig dastehen und ebenso in Jo 6, 4. Es scheint aber eher auf ein höheres Alter hinzudeuten.

Einen weitern Beweis gegen die Originalität des πάσχα in Mc 14, 1 gibt Merx in Folgendem: „Aus Syrsin einerseits (ܦܛܝܪܐ ܘܦܣܚܐ) und Pesch k[2] andrerseits (ܦܨܚܐ ܕܦܛܝܪܐ — pascha azumorum) ergibt sich als Grundform einfaches ἦν δὲ τὰ ἄζυμα . . .“ (II, 1, 375[1]). — Die Beweiskraft soll also in der Umstellung des πάσχα liegen. Darüber äußert sich doch Merx: „Solche Schwankungen entstehen durch verschiedene Einrangierung eines Wortes, das ursprünglich nicht zum Texte gehörte, als Note beigesetzt und dann zum Texte gezogen wurde. Diese

---

[1] Dies spricht er auch öfters deutlich aus, z. B.: „Syrsin übersetzte, wie immer, was er vorfand und eben darum ist sein Text . . als ein altes Original zu betrachten (II, 3, 292).“ — „Die ganze Überlieferung steht gegen Syrsin. Warum sollte er aber seine Vorlage verlassen haben?“ (ebenda 309). Vergleiche aber damit das Urteil Bauers, c. l., 361: „. . der alte syrische Übersetzer hat sich keineswegs ängstlich an seine griechische Vorlage gebunden gefühlt.“ Dazu noch S. 354, 364.

[2] Aus Tischendorf wäre noch $pers^p$ nachzutragen. Auch sy^{da} hat hier فصح الفطير.

Schwankungen der Wortstellung deuten auf Interpolation des schwankenden Wortes" (I, 246[1]).

Richtiger bemerkt indessen dazu Nestle: „Mit diesem Urteil muß man sehr vorsichtig sein. Erstens ist ja gar nicht klar, welches Wort schwankt ... Sodann wird .. eine solche Interpolation sofort Textbestandteil, dem man die Einschiebung gar nicht mehr ansieht. Nur wenn von dem Exemplar, in welches die Einschiebung erstmals vollzogen wurde, mehrere Abschriften angefertigt wurden, kann ein solches Schwanken entstehen. Viel häufiger sind solche Schwankungen harmloser Art, wie jeder an sich selbst beobachten kann. Die Gedanken laufen schneller als die Feder und nehmen ein Wort voraus, das erst folgen sollte."[1] Unten wird sich noch dazu ein sehr einleuchtender Grund für die vorliegende Umstellung ergeben.

Zur Vervollständigung der Textgeschichte führe ich noch an: D a (ff[2 blanch] pascha post biduum, sed ff[2 sabat] pascha et azyma biduum) om *καὶ τὰ ἄζυμα* (nec exprim. sax). — Ich glaube nicht, mit Merx darüber urteilen zu müssen: „... Das *τὰ ἄζυμα* ist aus dem Urtext geblieben, das *τὸ πάσχα* ist junger Text und mit *καὶ* eingesetzt ..." (II, 2, 146). Gerade das *πάσχα* findet sich lückenlos! Gründe für eine so gründliche Korrektur liegen nicht vor. Natürlich ist auch das *τὰ ἄζυμα* unerschütterlich. Denn die obigen Omissionen entbehren gegenüber der Allgemeinheit und bei dem Charakter ihrer eigenen Zeugen ziemlich jeder Beweiskraft. Die richtige Erklärung gibt wohl v. Soden, der in seinem Apparatus Mt 26, 2 als Quelle der Vereinfachung anführt.[2]

Aber das „*ἦν δὲ τὸ πάσχα καὶ τὰ ἄζυμα μετὰ δύο ἡμέρας*" ist für Merx ein unmöglicher Gedanke; „denn da das Massot-

---

[1] Einführung in das griechische NT.[3] Göttingen 1909. 263.

[2] Ebenso H. Vogels, Die Harmonistik im Evangelientext des Codex Cantabrigiensis (TU XXXVI, 1 a). Leipzig 1910. 84. Vergleiche damit H. Vogels, Die altsyrischen Evangelien in ihrem Verhältnis zu Tatians Diatessaron (BSt XVI, 5). Freiburg i. B. 1911. 109, wo weitere Beweise der Harmonisierung in sy[s] und speziell des Anschlusses an Mt. — Wohl zu beachten ist auch: gat pascha et azaemorum!

fest[1] (*ἄζυμα*) einen Tag nach dem Pesaḥ beginnt, so kann man gar nicht sagen, es werde in zwei Tagen Pesaḥ und Maṣṣot[1] sein, da die Maṣṣot[1] als Fest erst nach drei Tagen beginnen." (II, 2, 146)[2]. — Es wird also eine strenge Unterscheidung des Pesaḥ und der Maṣṣoth angenommen. Weiter unten wird die Unhaltbarkeit dieser Annahme gezeigt werden.

Wie Merx die Lc-Parallele 22, 1 für sich in Anspruch nimmt, haben wir schon vernommen. „Daher ist ... der Zusatz *ἡ λεγομένη πάσχα* — für ihn — eine nachträgliche Erläuterung aus dem vielleicht erst bei den Christen gewöhnlichen Sprachgebrauche" (II, 1, 373), „die ungenaue Erläuterung eines Christen für Christen" (II, 3, 341).[3]

Klar ist damit vom Autor nur ausgesprochen, daß die Quelle, der Lc folgte, bot *ἑορτὴ τῶν ἀζύμων*. Zweifelhaft ist es ihm indessen geworden, ob der Zusatz von Lucas oder von einem spätern Bearbeiter herrührt. Denn gegenüber seiner anfänglichen Sicherheit bescheidet er sich II, 2, 146: „... er (sc. Lc) erklärt den Ausdruck (sc. „Fest der Azyma") oder aber die Erklärung ist eine Erklärung aus dem höchsten Altertum, da sie in Syrsin steht."

Die Gedankenfolge und das treibende Motiv sind hier ziemlich durchsichtig: sy^{s} hat einmal den Zusatz. Folglich muß er im Griechischen gestanden haben — das wird ja immer vorausgesetzt. Andrerseits macht auch das Schwierigkeiten. Deshalb wird noch ein Schritt nach rückwärts gegangen: sy^{s} fand die Änderung einfach schon vor!

Mit einem solchen Zurückgehen wagt sich aber Merx auf ein ganz unsichres, dunkles Gebiet und reizt geradezu zum Widerspruch. Einen Beweis für die Berechtigung dieser

---

[1] Muß natürlich Maṣṣoth heißen.

[2] Wer sagt denn aber, daß die Maṣṣoth als „Fest" gemeint sind? — Cfr. noch II, 1, 372 f; II, 2, 146 ff; II, 3, 338 ff.

[3] Nur ist durchaus nicht vom Evangelisten ausgedrückt, seit wann die Bezeichnung *πάσχα* üblich war! Ich denke aber, schon so lange, daß man das *λεγομένη* anderwärts auslassen konnte!

Methode bringt er nicht bei. Nur gelegentlich verweist er: „. . . und Lukas bleibt sich Act 12, 3[1]; 20, 6 konsequent, wo er nicht Passa, sondern Fest der Azyme schreibt“ (II, 2, 146).

Eine Textgeschichte hat dieser Vers nicht. Deshalb schließe ich mich dem Urteile Gerhardts an: „Die Behauptung Merx’, daß hier in dem Satze *ἤγγιζεν δὲ ἡ ἑορτὴ τῶν ἀζύμων ἡ λεγομένη πάσχα* dieser letzte Zusatz „eine nachträgliche Erläuterung aus dem vielleicht erst bei den Christen gewöhnlichen Sprachgebrauche“ ist, . . . ist unbegründet. Denn dieser Text ist einheitlich überliefert und dieselbe Ausdrucksweise begegnet auch anderwärts.“[2]

In der Mt-Parallele läßt Merx das *πάσχα* als Original stehen: „Da nun derselbe Syrsin[3] für Matth. 26, 2 *πάσχα* (ܦܨܚܐ) bezeugt, so ergibt sich, daß nur in Matth. dieser Ausdruck für das Fest ursprünglich ist, ... Sonach[4] hat ursprünglich nur Matth. den jüdisch geläufigen Namen Pesaḥ für den Tag der Lammschlachtung, die andern Evangelisten haben ihn nicht“ (II, 2, 146).

Natürlich ist auch uns die Originalität von Mt 26, 2 sicher, wenngleich für uns nicht sy^s ausschlaggebend ist, sondern die Einmütigkeit der Textzeugen. Die obige Deutung des *πάσχα* wird uns gleich noch beschäftigen.

Merx verstößt nämlich damit gegen die Autorität von Mt 26, 17 und sucht sie zu beseitigen: „Aber Matth. 26, 17 steht doch *τῇ πρώτῃ τῶν ἀζύμων*! Ja, aber ist es Matth., der so schreibt oder ein irrtümlich Korrigierender? Die *πρώτη τῶν ἀζύμων* ist der fünfzehnte Nisan und hier handelt es sich um den Tag vorher, und der Tag ist kalendarisch falsch. Ich schließe daraus, daß ursprünglich in Matth stand *τῇ δὲ ἡμέρᾳ τοῦ πάσχα* und daß die *πρώτη τῶν ἀζύμων* aus Mark 14, 12; Luk 22, 7 entlehnt ist.

---

1 Und 12, 4?!

2 Das Datum der Kreuzigung Jesu Christi. Berlin 1914. 17.

3 der sich bisher bewährt haben soll!

4 Dies „Sonach“ verstehe, wer da wolle!

In diesem Zusammenhange wird nun — nach Merx — der Sahide wichtig, denn er schreibt ϩⲙ ⲡϣⲟⲣⲡ ⲇⲉ ⲛϩⲟⲟⲩ ⲙⲡⲁⲥⲭⲁ = in primo autem die Paschae[1], und bietet das, was wir brauchen. Ich denke, ⲙϣⲟⲣⲡ primus ist zu kanzellieren und ϩⲙ ⲡϩⲟⲟⲩ ⲇⲉ ⲙⲡⲁⲥⲭⲁ = in die autem paschatis[1] ist das Original“ (II, 2, 147).

Allerdings wird dieser Erklärung nicht absolute Sicherheit zugestanden; denn wir lesen noch: „Ob nun Matth. 26, 17 seine Textform der ungeschickten griechischen Revision verdankt, die *πρὸ μιᾶς τῶν ἀζύμων* in das unmögliche *τῇ πρώτῃ τῶν ἀζύμων* verwandelt hat, was sich jetzt[2] als Möglichkeit ergibt, oder ob es durch eine mißratne Übersetzung aus dem aramäischen Urberichte zu erklären ist[3], das können wir dahingestellt sein lassen .... Und das ist (natürlich) so früh geschehen, daß ... die Änderung schon in Syrsin hineingekommen ist“ (II, 3, 341).

Der Grund, der den Autor zu solchen Hypothesen treibt, ist klar und uns schon öfters begegnet. Nur bleibt es dann unverständlich, wie Merx sagen kann, daß sein Lösungsversuch „auf einer hypothetischen Korrektur des griechischen Matth. nach den Parallel-Texten“ beruht. Für Mc 14, 12 und Lc 22, 7 (griechisch) besteht doch das gleiche Problem! Folglich kann von da nicht der Beweis geholt werden. Und es ist ein logisches Kunststück, wenn Merx den griechischen Text in Lc 22, 7 gegenüber dem syrischen wieder „nach den Parallelen verdorben“ sein läßt.

Was von der Zurechtstutzung des Sahiden und seiner wirklichen Beweiskraft zu halten, ist wohl unschwer zu entscheiden. Der vorliegende ägyptische Text ist der gewöhnliche griechische, nur daß *ἄζυμα* mit *πάσχα* vertauscht worden ist, was aber sehr begreiflich. Das „die“ ist aber neben prima eine sich sehr leicht einschleichende Ergänzung. Und so ist die ganze Lesart

---

1 Inkonsequenz!

2 Im Jo, besonders mit Rücksicht auf ein gleichlautendes Zitat aus dem apokryphen Petrus-Evangelium.

3 Als Vertreter dafür wird D. Chwolson angeführt.

wohl eine Zufälligkeit,[1] die nichts vermag gegen die Allgemeinheit der Zeugen.

Der eigentliche Grund wird wohl für Merx[2] Lc 22, 7 gewesen sein, der hier im Mittelpunkte des Interesses steht wegen einer Textvariante. Es haben nämlich „die griechischen Handschriften ℵBA etc. ἦλθεν δὲ ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων, ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα, aber Altlateiner a b d e ff[2] i l r, Altsyrer, nämlich Syrsin und Curet geben mit D ἦλθεν δὲ ἡ ἡμέρα τοῦ πάσχα ᾗ ἔδει, wobei die Syrer für ἔδει noch dazu bieten, wo die Gewohnheit war.

Da bei richtiger und genauer Fassung des jüdischen Festkalenders der erste Tag des Ungesäuerten der 15. Nisan war und ist, das Passah aber am 14. nachmittags geschlachtet wurde, der 14. Nisan also nicht in Wahrheit als der erste Tag des Ungesäuerten bezeichnet werden kann, sondern der Tag vor dem Ungesäuerten ist, so sind diese Varianten nicht harmlos, sondern höchst bedeutungsvoll — urteilt Merx —. Der Lukastext nach D und Genossen ist jüdisch kalendarisch korrekt, Matthäus und Markus sind inkorrekt . . . (II, 1, 372)[3]. „. . . jede andere Lesart ist verkehrt“ (ebenda 373).[4]

„Ja, auf Grund von Codex a — folgert Merx zum Schluß — kann man sogar die Worte ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα als ganz überflüssige Glosse anzweifeln, die erst für christliche Leser nötig war, die ἄζυμα fanden und doch archäologisch nicht verstanden, nachdem das originale πάσχα verschwunden war. Man beachte hierbei ἑορτὴ τῶν ἀζύμων חג המצות und ἡμέρα τοῦ

---

[1] So mag schließlich auch das ܝܘܡܐ (ἡμέρᾳ) in sy[s] (= sy[v], sy[c] fehlt) erklärt werden und in it, das v. Soden anführt. Es ist mir nämlich nicht gerade wahrscheinlich, daß sich darin harmonistische Tendenzen äußern. Dies gegen Vogels, Die altsyrischen Evangelien, 90 f und auch gegen v. Soden.

[2] Obwohl er gar nicht darauf verweist.

[3] Darauf wollte sicher auch Merx Lc 22, 7 verweisen. Es muß also dort heißen Matth. 372 ff und Mark. 146 ff.

[4] Cfr. auch II, 3, 341.

πάσχα יום הפסח als jüdische richtige Ausdrücke, während *ἡμέρα τῶν ἀζύμων* vollständiger Unsinn ist" (II, 3, 341 f).

Der sy^{s} hat hier sicher ein stattliches Gefolge von Zeugen hinter sich. Doch ist zu bedenken, daß dieselben auf der andern Seite wegen ihrer nahen Verwandtschaft stark an Bedeutung verlieren. Jedenfalls vermögen sie nichts gegen die Gegenzeugen. Merx müßte sogar die Lesart mit *ἄζυμα* für die lectio difficilior ansehen und sie konsequent für das Original erklären. Aber damit haben wir einen der schwächsten Punkte in seinen Aufstellungen aufgedeckt: die Entwicklung von *πάσχα* zu *ἄζυμα* bei der andern Tendenz, das *ἄζυμα* durch *πάσχα* zu ersetzen.

Der Nachsatz *ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα* steht und fällt mit dem Vordersatze. Denn überflüssig wird er nur bei der Lesung des sy^{s} und seiner Genossen. Allerdings könnte dann wieder der Grundsatz von der lectio difficilior in Anwendung gebracht werden, wenn nur diese eine bessere handschriftliche Stütze hätte. Andrerseits wird das *ἡμέρα τῶν ἀζύμων* allein schwierig beim Fehlen des Ergänzungssatzes.

Deshalb scheint a nur den letzten Schritt in der Entwicklung getan zu haben. Nachdem für *ἄζυμα* das *πάσχα* eingedrungen, war der erklärende Relativsatz nicht mehr notwendig und wurde ausgelassen. Bei der gegenläufigen Bewegung müßten mehr Spuren derselben sichtbar sein. Und sy^{s} wäre denselben wohl sicher gefolgt.

Die Variante des sy^{s} „wo die Gewohnheit war" für *ἔδει* führe ich auf einen Hörfehler zurück: *ἔθει* statt *ἔδει*.

Der an letzter Stelle angeführte Grund ist schwach, obgleich ihm nicht wenig Gewicht zugedacht wird vom Autor. Die geäußerte Hypothese, die uns schon öfters begegnet, soll mit einigen ungenügenden Zitaten aus der biblischen und jüdischen Literatur bewiesen sein.[1] Demgegenüber muß aber — die

---

[1] Cfr. II, 1, 373 und II, 3, 339. Die an erstgenannter Stelle ausgesprochene Anzweifelung des *ἅπαξ λεγόμενον* Ex 34, 25 ist nicht sehr vertrauenerweckend. Man findet einfach keinen Grund zu einem solchen Mißtrauen. Daß „der Ausdruck Fest zum Sinne des Passah (Ver-

Richtigkeit der obigen Behauptung zugegeben — betont werden, daß es methodisch gar nicht darauf ankommt, was andere Autoren schreiben, sondern einzig darauf, was die Evangelisten selber bieten.

Nun hat aber Lc 2, 41 *τῇ ἑορτῇ τοῦ πάσχα*. Und Gründe zur Verdächtigung dieser Lesart liegen nicht vor. Im Gegenteil läßt sich eine solche Entwicklung, wenn wirklich *ἑορτὴ τοῦ πάσχα* kein allzeit existierender Terminus sein sollte, sehr gut verstehen. Dies wird sich bei der Würdigung des letzten Grundes zeigen. Ebenda wird es auch klar werden, daß auch sy[s] den fraglichen Ausdruck nicht ausschließt — trotz seiner besondern Textverhältnisse im Johannes-Evangelium. Die geläufigen griechischen Lesungen dortselbst sollten überhaupt jeden Streit in unsrer Frage unmöglich machen.

Der Hauptgrund von Merx ist auch schon öfters berührt worden und soll hier endlich auf seine Richtigkeit geprüft werden. Unser Autor verficht also die Ansicht, „daß im ersten Jahrhundert zwischen Pesaḥ und Maṣṣoth streng geschieden wurde, also Pesaḥ nicht als erster Tag der Maṣṣoth genannt werden konnte“ (II, 2, 147). Wohl soll *πάσχα* „der allgemeine, aber jüngre Name des Festes“ sein. „Das ist eine unhebräische, aus christlichem Gebrauche erklärbare Änderung, aus der nicht zu entnehmen ist, daß damit genau der 14. Nisan gemeint ist“ (II, 1, 373).

Wie diese Entwicklung näher zustande gekommen ist, soll der vorausgehende Grund begreiflich machen. „Und warum das geschehen ist“, haben wir gleich anfangs gehört.

Groß scheint Merx die Bedeutung dieser Hypothese. Trotzdem stützt sie sich einzig auf drei Stellen aus Flavius

---

schonungsopfer) nicht paßt“, kann mir nicht einleuchten. Aus dem AT gewinne ich nicht den Eindruck, als ob חג nicht auf פסח Anwendung finden dürfte. Zu vergleichen wären etwa: Ex 12, 14 („Und dieser Tag (sc. Verschonungstag) soll euch zum Gedächtnis sein und ihr sollt ihn feiern als ein Fest des Herrn auf alle eure Geschlechter, als ewige Ordnung sollt ihr ihn feiern“); Lv 23, 5; Dt 16, 1; Ez 45, 21.

Josephus.[1] Denn die vermeintlichen Schwierigkeiten unsres griechischen Textes existieren nicht, und die verheißungsvolle Hülfe des sy[s] und seiner Genossen in Lc 22, 7 erweist sich als trügerisch.

Natürlich kommt es auch hier zuerst darauf an, welches der Gebrauch in den hl. Texten selbst ist. Wir lassen deshalb die Frage nach der echten jüdischen Terminologie unbeantwortet. Anführen wollen wir aber wenigstens, was Gerhardt speziell zu Flavius Josephus vermerkt; „Josephus nennt das Fest bald *πασχα* (ant. II, 14, 6; XVII, 9, 3 „*φασκα*“), bald *αζυμα* (ant. IX 2, 3 und IX, 13, 2(!) (hier zweimal), bald erläutert er die eine (Bezeichnung) durch die andere: *καὶ δὴ τῆς τῶν ἀζύμων ἐνστάσης ἑορτῆς* (*πάσχα παρὰ τοῖς Ἰουδαίοις* (!) *καλεῖται* . . .) bell, II, 1, 3. Einmal spricht er ganz konsequent von einem achttägigen Azymafeste (*ὅθεν εἰς μνήμην τῆς εὐθείας ἑορτὴν ἄγομεν ἐφ' ἡμέρας ὀκτώ, τὴν τῶν ἀζύμων λεγομένην* ant II, 15, 1).“[2] Zur letzten Stelle äußert sich allerdings Merx: „. . . die hier genannten acht Festtage entstehen nicht durch Zurechnung des Passahtages zu den sieben Maṣṣothtagen, sondern durch den am Schlusse für die Diaspora zugesetzten zweiten Festtag, der im heutigen Kalender als ח' דפסח = achter Pesaḥtag[3] erscheint“ (II, 2, 147 f).[4]

Sicher wird im Traktat Pesahim die ganze Zeit des Ungesäuerten Pesah genannt (2, 3; 9, 5). Und das spiegelt doch wohl eine alte Tradition wieder, das offizielle Judentum!

Was sagen also die kanonischen Schriftsteller? Ich glaube, sie rechtfertigen Merx nicht! Doch darauf hat er auch nicht gerechnet. Er behauptet schließlich nur, daß die strenge

---

1 Arch. III, 10, 5; IX, 13, 3; Bell. jud. V, 3, 1. Vergl. dazu II, 2, 147 f, auch II, 1, 372 f.

2 l. c., 17. — Wie kann da Merx noch sagen: „Sicher aber kann man aus Joseph . . . . . erkennen. —“? (II, 2, 147).

3 Passah und Pesaḥ!

4 II, 1, 372 f noch unentschieden, ob „volkstümlich ungenau.“ — Gegen die gegebene Deutung J. Felten, Neutestamentliche Zeitgeschichte. Regensburg 1910. I, 472⁴, der auch zum Folgenden zu vergleichen (471 ff).

Scheidung der Begriffe πάσχα und ἄζυμα jüdisch korrekt und ursprünglich auch in den Evangelien zu finden war. Zum Beweise dessen werden die griechischen Texte entsprechend gedeutet und nötigenfalls gewaltsam zurechtgestutzt.

Und doch hätte die konsequente Verfolgung seiner eigenen Gedanken den Autor zum richtigen Resultat führen müssen. Denn wenn auch die strenge Fassung der fraglichen Begriffe älter und kalendarisch richtiger wäre, so folgte daraus noch nichts für die Evangelien. Es müßte vielmehr weiter gefragt werden, ob zur Zeit ihrer Entstehung noch der jüdische Gebrauch statthatte oder nicht[1]. Für die Tatsächlichkeit spricht aber in den hl. Texten gar nichts. Und es ist nur zu klar, daß „die Ausdrücke πάσχα und ἄζυμα promiscue gebraucht werden.“[2]

„Wie von einer gewissen Zeit an diese beiden Feste Passah und Mazzoth zusammenwuchsen, wird schon in 5. Mos. 16 angedeutet.... wie schon in der Zeit, als das fünfte Buch Moses entstand, das Passah innerhalb dieser achttägigen Festzeit das überwiegende Moment war, und wie sich der Gebrauch herausbildete, dieses Doppelfest nur mit dem einen Wort „Passah“ zu benennen, ein Gebrauch, für den das A. T. noch zwei oder drei Beispiele bietet: 2. Kön. 23, 21ff.... Hesekiel 45, 21ff.... auch Jos. 5, 10 f. An andern Stellen des A. T. werden „Passah“ und „Fest der ungesäuerten Brote“ nebeneinander genannt. (2. Mos. 34, 18; 3. Mos. 23, 5, 6; 2. Chron. 30; Esra 6, 19 ff.). Aber drittens wird (2. Mos. 23, 14—19) „Das Fest der ungesäuerten Brote“ allein namhaft genannt und das Passah nur angedeutet . . .“[3]

Merx verdächtigt demgegenüber noch Mc 14, 1.[4] Lc 22, 1

---

[1] Die gleiche Frage konnte auch im Vorausgehenden bezüglich des ἑορτὴ τοῦ πάσχα gestellt werden.

[2] Sickenberger, Zur Frage nach dem Todestage Christi in F. X. Seppelt, Kirchengeschichtliche Festgabe, Anton de Wael zum goldenen Priester-Jubiläum dargebracht. Rom-Freiburg 1913. S. 297. Zu vergleichen sind hier die Ausführungen von Bach, Monatstag und Jahr des Todes Christi. Freiburg 1912. S. 23 ff. Dort sind die Gründe für den obigen Gebrauch angegeben.

[3] Gerhardt, l. c., 15. Vergleiche auch Bach an der eben angeführten Stelle.

[4] Und doch ist es so leicht, die vermeintliche Schwierigkeit: πάσχα

muß sich eine ungerechtfertigte Erklärung gefallen lassen. Mt 26, 17 wird vergewaltigt, Lc 22, 7 in sy^{cs} mit Unrecht erhoben und Mc 14, 12 ihm angeglichen.[1] Dazu kommt noch die ganz eigenartige Methode der Rückwärtsbewegung. Für Lc 22, 1 wurde schon darauf aufmerksam gemacht. Auch für Mt 26, 17 behauptete Merx das Gleiche (II. 3, 341). Und wir sollen wohl die Konsequenz auf Mc 14, 12 ausdehnen. Äußere Gründe stehen indessen für diese Behauptungen nicht zur Verfügung und die inneren sollen eben bewiesen werden.

Warum aber all diese Gewaltakte? Nur um die vorgefaßte Meinung zu halten und aus den Texten zu beweisen! Ist das nicht ein offenbarer Zirkelschluß? Mit welchem Recht kann der Autor noch sagen: „... die Sache hat ihre Geschichte und ihren Grund in der Anpassung der altjüdischen Datierungsweise an das Verständnis der christlichen Leser des zweiten Jahrhunderts, die vom Judentum nichts mehr wußten"? (II, 3, 342).

Schließlich gab es doch auch im ersten christlichen Jahrhundert Heidenchristen, „die vom Judentum nichts mehr wußten". Folglich mußte schon da die Anpassung, besonders in den für Heiden-

καὶ ἄζυμα μετὰ δύο ἡμέρας zu überwinden! Man höre nur, was Gerhardt dazu bemerkt: „Man kann Mark. 14, 1, wo beide Namen nebeneinanderstehen, nicht als Schwierigkeit empfinden; denn Vers 12 wird der Unterschied schon fallen gelassen (und ähnlich Luk. 22, 7). Hier wird also in unverkennbarer Deutlichkeit die Passahfeier als der erste Tag des Festes der ungesäuerten Brote angesehen. Das ist in zweifacher Hinsicht erklärlich, einmal weil am Tage der Passahfeier nichts Gesäuertes gegessen wurde, sodann weil die Feier am späten Abend schon dem 15. Nisan angehörte." l. c., 17.

[1] Dies scheint mir wenigstens die Ansicht von Merx. Denn II, 1, 375 redet er von einem Fehler und II, 2, 149, wo über Mc 14, 12 ex professo gehandelt werden sollte, verweist er einfach auf die entsprechenden Ausführungen über Mt 26, 17. Nur vermag ich nicht zu begreifen, wie „uns Mark. 14, 1, 12 (sc. sy^{s}) noch frühere und unfertige Redaktionsstufen zur Kenntnis gebracht hat" (II, 3, 341). Vielleicht soll es gar nur heißen „Mark. 14, 1"? Und gleich unverständlich ist mir die Notiz auf der vorausgehenden Seite: „Mark. 14, 1, 12, wo in Syrsin πάσχα als Glosse eingesetzt ist." Es mag derselbe Fehler vorliegen. — Natürlich müßten wir analog und konsequent für Mc 14, 12 auch πρὸ μιᾶς τῶν ἀζύμων in Erwägung ziehen.

christen bestimmten Schriften (Lc 22, 1!) geschehen. Die Aufstellungen von Merx fallen also in sich selbst zusammen und die griechischen Evangelien behalten ihr gutes Recht.

Der sy[s] bringt uns durchaus nicht auf neue Spuren. Denn er stimmt ja sonst mit den Griechen überein. Die Annahme aber, daß er bereits eingebürgerte Fehler übernommen habe, mußten wir abweisen. Und die erste Ausnahme Mc 14,1 scheint den sy[s] gerade für die Griechen festzulegen. Zunächst wird nämlich hier Absicht vorliegen. Andernfalls sollte man ܦܨܚܐ ܕܦܛܝܪܐ erwarten.[1] Warum aber steht ܦܛܝܪܐ ܕܦܨܚܐ da? Ich denke, weil für sy[s] „das Passah innerhalb dieser achttägigen Festzeit das überwiegende Moment war.“ Dasselbe würde sich aus der zweiten Ausnahme Lc 22, 7 ergeben, wenn wir wieder Absicht annehmen wollten, zumal noch der Nachsatz geblieben ist. Indessen ist mir dies nicht wahrscheinlich. Auf keinen Fall hat der Übersetzer an die Parallelen gedacht. Denn wie hätte er dieselben unberührt gelassen? So werden wir mit einem Zufall zu rechnen haben, dessen Quelle aber eben deshalb nicht etwa Jo 12, 1 sein wird, wie v. Soden will. Wohl aber mögen wir mit ihm an Vers 7[b] denken und mit demselben Recht auch an Vers 1.[2] —

---

[1] Wie sy[da] liest und sy[v] wohl korrigiert hat: ܦܨܚܐ ܕܦܛܝܪܐ. Merx ist derselben Meinung II, 2, 145.

[2] Zu Mc 14, 12 wäre noch nachzutragen, was v. Soden vermerkt: ἔδει ϑύεσϑαι τὸ πάσχα 1 τὸ πάσχα ἔϑυον (Lc 22, 7) I[1354] sys[c]. Die Übersetzung von Merx ist also zu berichtigen. Und ebenso II, 1, 371 f. Damit ist auch Gerhardt (l. c., 32 ff) zu vergleichen, der allerdings den Fehler übernommen hat. Eigenartig ist es nur, daß sy[s] selbst in Lc 22, 7 nicht den gewöhnlichen griechischen Text zeigt. Ich schließe daraus, daß dem Übersetzer zwei Quellen zur Verfügung standen: Für Mc 14, 12 eben der Grieche, für Lc 22, 7 aber ein von den Griechen verschiedener Text. Und diese zweite Quelle ist unschwer im sy[da] wiederzuerkennen: اعياد — حمبا — der oben vermutete Hörfehler ἔδει — ἔϑει muß also soweit zurückdatiert werden. Der eigentliche Grund der Textvariante in Mc 14, 12 scheint mir aber das gänzliche Fehlen des Nachsatzes im sy[da] zu sein. — Es mag noch erwähnt werden, daß man nicht recht wissen kann, was für Mt 26, 2 als Endresultat zu gelten hat. Denn einerseits wird die Stelle nur an dem bereits genannten Orte berücksichtigt. Und andrerseits heißt es II, 3, 340: „Wir dürfen behaupten, daß in der Urform der

„Syrsin verwendet im ganzen Johannes das Wort Pascha niemals ... überall azyma“: 2, 23; 6,4; 11, 55; 12, 1; 13, 1; 18, 28.[1] „Hieraus folgt ..., daß er in den genannten Stellen des Johannes πάσχα nicht anerkannt, sondern ἑορτὴ τῶν ἀζύμων und Joh. 11, 55 bloß ἡ ἑορτή(?) gefunden hat.“ Soweit der Tatbestand und seine Beurteilung durch Merx im allgemeinen.[2]

Wir wenden unsere Aufmerksamkeit zunächst der letztgenannten Stelle 18, 28 zu. Sie ist an sich und wegen ihrer Umgebung eines solchen Vorzuges wert. Der vorausgehende Abschnitt zeigt nämlich nicht undeutliche Spuren redaktioneller Arbeit. Dies beweist schon die Versfolge: 11—13, 24, 14—15, 19—23, 16—18, 25 ff. Der Grund dieser Umstellung dürfte auch klar sein: die Aussöhnung mit den Synoptikern d. h. wohl zuerst mit Mt 26, 57, wonach das Verhör des Meisters und die Verleugnung des Petrus vor Kaiphas stattgefunden, während Johannes auf Annas zu weisen scheint.[3]

Wenn aber für Merx „die Ordnung der Verse in Syrsin die einzig richtige ist,“ und er sich dabei auf die Autorität von Blass beruft, mit dem er auch den Grund der vermeintlichen

---

Synoptiker und folglich in der ersten Aufzeichnung, der sie folgten, überall nur von ἄζυμα die Rede gewesen ...“ und 341: „Das Passa ist überall von einer korrigierenden Hand eingesetzt oder eingearbeitet.“ Falls aber das oben Gesagte bestehen bleiben soll, so hat sich Merx in augenscheinliche Schwierigkeiten verwickelt. Denn zunächst hat er eben das Vorkommen des πάσχα in der Entstehungszeit der neutestamentlichen Schriften zugegeben — und zwar in dem von uns postulierten, erweiterten Sinne. Nichts deutet ja auf eine Einschränkung hin. Man denke noch an die Erklärung der Parallelen! Sodann wird das πάσχα auch für Lc 22, 7+ in gleicher Bedeutung — von Merx — verlangt! Überhaupt soll auf die Schwierigkeiten der Ausführungen II, 2, 146 f an sich und in ihrem Verhältnis zu II, 3, 340 f verwiesen werden.

[1] „XVIII, 31b—XIX, 40a fehlt infolge Verlustes dreier Blätter.“

[2] Einige unglücklich gewählte Ausdrucksweisen dürfen uns wohl nicht zu einem andern Verständnis des Autors verleiten: II, 3,303; 338; 437.

[3] Mehr Differenzen und Schwierigkeiten liegen für mich nicht vor. Die von Merx 428 ff konstruierten Aporien haben ihren Grund in der aprioristischen, durch den Text verbotnen Annahme, daß als ἀρχιερεὺς nur Kaiphas gelten kann. Speziell die Verleumdungserzählung beunruhigt mich gar nicht.

Korrektur in den griechischen Handschriften teilt, „die foeda narrandi socordia," so frage ich nur: „Wie soll man sich das vorstellen?" „... unbegreiflich wäre es, wenn dieser Text, seine Ursprünglichkeit vorausgesetzt, später bei den Syrern, viel früher aber bei den Griechen, Lateinern und Kopten durch den andern verdrängt sein sollte, der bei oberflächlicher Betrachtung Schwierigkeiten bietet, von denen der Text von Ss nicht gedrückt wird."[1]

Diese Frage läßt indessen unser Autor als „verhältnismäßig gleichgültig auf sich beruhen", zitiert aber Blass' Erklärung: „puto Johannis ordinem a quodam male sedulo homine ad Marci ordinem esse accomodatum." — Dafür vermag ich aber keinen Grund zu finden. Sy^s steht auch ganz allein da. Selbst wenn ich einer Umstellung des Verses 24 hinter Vers 13 nicht abgeneigt wäre,[2] so zwingt mich immer noch die Zusammenziehung der Verleumdungsstellen, sy^s der Redaktion zu beschuldigen. „...Diese Ordnung sieht allzusehr nach gewollter Korrektur aus."[3]

Was Merx gerade hiergegen anführt, lasse ich im Wortlaut folgen: „Aber ich muß diesem Einwand zuvorkommen, daß der Bearbeiter der Vorlage oder Syrsin durch eigenes redaktionelles Nachdenken zu dieser Umstellung gekommen ist, wie er auch Luk. 22, 15 eigenmächtig geschaltet habe. Der Einwand trifft aber gar nicht zu, denn 22, 15 drückt Syrsin aus, was einer bestimmten Schule neben andern Schulen eigen war, wie Luk. P. 432 dargelegt ist, wo man sieht, welche Schulanstrengungen gemacht sind, um den ersten Kelch im Lukastexte gewalttätig zu beseitigen" (431).

Natürlich ist das auch kein Einwand für uns; denn er trifft gar nicht unsre Behauptung. Es wird nur die Güte des Syrers auf eine sehr fragliche Art verteidigt! Wenn dieser zudem

---

[1] Th. Zahn, Das Evangelium des Johannes (Kommentar zum Neuen Testament IV).[3–4] Leipzig 1912. 622[17].

[2] Wie es z. B. Luther getan.

[3] J. Weiß, Die Schriften des Neuen Testaments[2] II. Göttingen 1908. S. 844 (Heitmüller). Dazu die eigenartigen Bemerkungen von Merx 435.

Schulmeinungen zu bieten wagt, so ist es mit seiner heiligen Scheu gegen den vorliegenden Text nicht allzuweit her. Wenn er aber nur noch Schulmeinungen bieten kann, Merx sagt doch II, 2, 438: „Nicht der Übersetzer hat die Umstellung vorgenommen, denn wir haben die Treue des Syrsin gegen seine Vorlage hundertfältig erfahren, sondern die ältesten Redaktoren der griechischen Texte haben ihre Experimente gemacht, . . .“ — so müßte dies auch anderwärts wenigstens in Erwägung gezogen werden.

Daß der Johannes des sy^s sich tatsächlich vor Mt beugen muß, kann durch die Einzelheiten der Textvarianten erhärtet werden. Man vergleiche dazu die von Vogels aufgestellte Liste![1]

Das Vorausgehende kann uns den Weg weisen für die Erklärung des Verses 28, d. h. des *ἄζυμα*, das hier für das gewöhnliche *πάσχα* steht. Denn auch darin dürfte sich die Tendenz der Versöhnung des Johannes mit den Synoptikern zeigen.[2] Man wollte den scheinbaren Widerspruch beseitigen, als ob Jesus das Paschamahl noch nicht gehalten hätte. Und dann ist es gar nicht nötig, *ἄζυμα φαγεῖν* mit *πάσχα φαγεῖν* zu identifizieren, was nicht gerade wahrscheinlich ist und wobei sich besonders Merx in die Enge getrieben fühlen müßte. Sy^s bezweckt das volle Gegenteil!

Unser Autor bringt Johannes in Widerspruch mit den Synoptikern (und mit Jo 13, 1 f) — und zwar nur durch diese ausnahmsweise Deutung des *ἄζυμα φαγεῖν*! Ich denke, das hätte doch der syrische Übersetzer auch merken müssen! Und wozu hätte er dann diese Änderung vorgenommen? Eine solche müssen wir aber wohl annehmen; denn die gewöhnliche griechische

---

1 Die altsyrischen Evangelien. 139 f. In zweifelhaften Fällen entscheide ich mich immer für Mt. In andern Fällen mag es fraglich bleiben, ob überhaupt harmonistische Spuren vorliegen. Es kann ebenso gut Zufall angenommen werden. Einige Erklärungen Vogels finde ich nicht überzeugend. So wird wohl z. B. Vers 17^a durch Mc 14, 67 leichter verständlich als durch Lc 22, 56. Wie Merx mit diesen Texten verfährt, soll uns nicht interessieren.

2 Sekundär natürlich auch mit Jo 13, 1 f. — Cfr. Zahn, l. c., 629^{34}.

Lesart ist eben die lectio difficilior und für dieselbe spricht auch die Textgeschichte. Bei allgemeiner Übereinstimmung ist höchstens zu erwähnen: ܟܕ ܐܟܠܝܢ ܦܨܚܐ (sy^{v}), — quo tempore ederent pascha ($sy^{d\alpha}$), — ut prius ederent pascha (sy^{de}), — bis sie essen würden das Pascha (Memphite).

Welchen Sinn hat es schließlich, zu sagen: „Und sie gingen nicht in das Richthaus, auf daß sie nicht verunreinigt würden, während sie das Pascha aßen," was $sy^{d\alpha}$ bietet und Merx für sy^{s} postuliert? So müssen wir wohl bei der gewöhnlichen Deutung des ἄζυμα φαγεῖν stehen bleiben. „Denn wenn auch Ss im vierten Ev. durchweg πάσχα durch פטירא (τὰ ἄζυμα) und nicht wie in den Syn. durch פצחא übersetzt, so zeigt doch die Satzform, daß nicht ein bevorstehendes, sondern ein im Gang befindliches Essen ausgedrückt werden sollte."[1] Der Araber aber scheint eine mehr mechanische Korrektur des Syrers nach den Griechen zu sein, während die andern angeführten Zeugen verdeutlichende Wiederhersteller oder Bewahrer derselben sein mögen.

Daß zum Azymaessen die levitische Reinheit nicht erforderlich war, ist wohl keine ernste Schwierigkeit. Eine so genaue Kenntnis des Judentums müßte für den sy^{s} erst erwiesen werden. Und Schwierigkeiten machte die Verunreinigung allzeit. Deshalb wollte man sie gerade während der Festzeit vermeiden, um „die Azyma- oder Paschazeit in richtiger Weise (zu) feiern" (= πάσχα φαγεῖν).[2]

Vielleicht dürfen wir jetzt schon in dem ganzen πάσχα-ἄζυμα-Problem des Johannes Absicht vermuten — und Vers 18, 28 als seinen Ausgangspunkt betrachten.[3] Jedenfalls wird sich die eben beobachtete Redaktionsarbeit auf die ganze Leidens-

---

[1] Zahn, e. l.

[2] Sickenberger, l. c., 298. — Merx wagt an dieser Stelle keine klare Entscheidung über den Wert des sy^{s}.

[3] Zahn, l. c., 629 [34], erwägt auch, „ob Ss nicht mit Rücksicht auf die vielumstrittene Stelle 18, 28, wo er das Quidproquo notwendig fand, dasselbe im vierten Evangelium konsequent eingeführt hat." Vielleicht meint Merx S. 437 das Gleiche.

geschichte erstreckt haben. Die Verse 12, 1 und 13, 1 können also sehr gut Angleichung an Vers 18, 28 sein.[1] Ein andrer Grund für das ἄζυμα will mir wenigstens nicht einfallen.

Merx sagt allerdings: „So hat Syrsin also in 13, 1[2] die alte Datierung erhalten" (342). Bewiesen wird dies aus den Synoptikern: „Die gesamte Überlieferung hat hier (sc. 13, 1) πάσχα, nur Syrsin die ἄζυμα, diese sind aber in den Synoptikern zur Zeitbestimmung verwendet, Matth. 26, 17, jetzt mit einem Textfehler in den Worten τῇ πρώτῃ τῶν ἀζύμων, Mark. 14, 1, 12, wo(?) in Syrsin πάσχα als Glosse eingesetzt ist, und Luk. 22, 1, wo das Fest des Ungesäuerten durch Passa erklärt und dann Vs. 7 der Tag des Passa besonders bezeichnet wird. Wir dürfen behaupten, daß in der Urform der Synoptiker und folglich in der ersten Aufzeichnnng, der sie folgten, überall nur von ἄζυμα die Rede gewesen ist, daß nach dem Maṣṣothfeste datiert und gesagt war, daß am Tage vor dem Maṣṣothfeste, also am 14. Nisan, an dem die Juden das Passa aßen, Ješu' von Judas verraten ist, nachdem auch er das Passa gegessen hatte.

Das ist deutlich zu erkennen in dem apokryphen Petrusevangelium, das auf allen vier Evangelien ruht und deren Darstellung erweitert, die Chronologie aber genau beibehält, wie sie in den Synoptikern steht . . . die Chronologie lautet: „καὶ παρέδωκεν αὐτὸν (Πειλᾶτος) τῷ λαῷ . . . πρὸ μιᾶς τῶν ἀζύμων, τῆς ἑορτῆς αὐτῶν" (340).

Veranlaßt wurde der Autor zu seiner Ansicht durch die ihm verdächtige Ausdrucksweise ἑορτὴ τοῦ πάσχα.[3] Der beigebrachte Beweis ist jedoch in seinem ersten Teile zu eigenartig. Zudem scheint er, mit II, 2, 145 (vergl. oben S. 22), ein Zirkelschluß. Aber auch der zweite Teil setzt voraus, was er braucht und beweisen soll.

Textkritisch ist 13, 1 einwandfrei.

Daß Jo 11, 55 im sy[s] ܦܛܝܪܐ steht für τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων,

---

[1] Schließlich ist damit auch das Fehlen des ἑορτή in 13, 1 erklärt.

[2] Zu 12, 1 wird nichts vermerkt.

[3] Cfr. 339 unten.

hat seinen Grund in der Anpassung an Vers 56. Nur müssen wir folgern, daß sy[s] dort das ܥܕܥܕܐ als Plural auffaßte. Desgleichen 12, 12, 20, die ebenfalls auf die Änderung eingewirkt haben werden. Mir würde es geradezu auffallen, wenn der Syrer diese Harmonisierung unterlassen hätte. Zeigt er doch deutliche Spuren der Bearbeitung an dieser Stelle.[1] Das Glücklichste ist aber dabei, daß wieder die Anlehnung an Matthäus vorwiegt.[2]

Merx ist indessen anderer Meinung: „Hier ist ܥܕܥܕܐ Fest nicht Ersatz für *πάσχα*, wofür Syrsin ܦܛܝܪ̈ܐ = *ἄζυμα* setzt (?), sondern alter Text, der überall getilgt ist, außer im Altlateiner a. Er bietet: In illo tempore futura erat Pascha Iudaeorum, wo futura auf ein pluralisches Neutrum weist, da Pascha nicht femininisch behandelt wird. Es treffen zusammen Syrsin und a, in dem für festa dann Pascha Iudaeorum eingedrungen ist, sein Urtext war: In illo tempore futura era(n)t festa et ascenderunt multi in Hierosolymis de illa regione ante Pascha, ut se purificarent. Das führt auf einen griechischen Urtext dieser Form: *καὶ ἦν ὁ καιρὸς* (oder *κατὰ τοῦτον τὸν καιρὸν*) *καὶ ἦσαν ἐγγὺς αἱ ἑορταὶ καὶ ἀνέβησαν πολλοὶ κτλ.*

Das bedeutet genauer — für Merx — nicht, daß die Festzeit oder der Monat März herangekommen ist, sondern der göttlich bestimmte Zeitpunkt, in welchem sich das Geschick des Menschensohnes vollziehen soll. Der Zeitpunkt war da, die Feste nahten, die Leute erschienen. Vergl. 7, 6.

In welchem Sinne ist aber *ἑορταὶ* pluralisch gesetzt? — fragt noch der Autor. — Entweder bezeichnet es die sieben

---

[1] Besonders erwähne ich, daß sy[s] *πρὸ τοῦ πάσχα* ausläßt. Und es ist gar nicht zu verwundern, daß er an dem doppelten, für den Sinn durchaus nicht notwendigen *πάσχα* Anstoß nahm. Übrigens steht er damit nicht allein da; denn v. Soden und Tischendorf führen noch einige Zeugen dafür an. Andere änderten das *πάσχα* in *ἑορτή*: V, sy[dv]. Nur vermag ich nicht mit v. Soden 13, 1 als Quelle dieser Änderung anzusehen. Eher dächte ich wieder an 11, 56; 12, 12, 20.

[2] Ich verweise abermals und unter denselben Gesichtspunkten wie oben auf die im Index unter Kap. 12 (und 13) angeführten Stellen bei Vogels, Die altsyrischen Evangelien.

Festtage, oder aber es bezeichnet das Passafest des 14. und das Maṣṣothfest des 15.—21. Nisan, die zwei Feste, die nicht in eins verschmolzen sind, noch richtig als ein doppeltes Fest.[1] — Das alles ist in allen Textzeugen verwischt, nur die Kombination von Syrsin und a bringt uns auf die Spur" (303). —

Viel ist hierauf nicht zu erwidern; denn wie Merx den Altlateiner a sich dienstbar macht, ist doch zu charakteristisch für seine Arbeitsweise. Auf Echtheit können aber diese Abweichungen nicht Anspruch machen. Das verbietet einfach die Textgeschichte.

Das unserm Autor so wichtig scheinende „futura" ist für mich nur eine Schreibersünde.[2] Diese Erklärung empfiehlt sich durch ihre Ungezwungenheit. Die Merx'sche ist dagegen Willkür, um zu dem gewünschten Resultate zu gelangen.

Auch die gegebene Exegese des Verses scheint mir nicht richtig. Ich möchte das syrische „und es war die Zeit" nicht mit Jo 7, 6 vergleichen, sondern darin einen Perikopenanfang erblicken (Beginn der Leidensgeschichte!).[3] Und das Gleiche gilt wohl für a. —

Über Jo 6, 4 mußte schon in anderem Zusammenhange gesprochen werden. Trotzdem dürfte eine Wiederholung dessen, was Merx darüber zu sagen weiß, noch angebracht sein: „Vs. 4. Das Fest des Ungesäuerten der Juden. Das ist, nachdem im Griechischen πάσχα für ἄζυμα korrigiert, dann im Syrct durch ܦܨܚ ܥܐܕܐ ܕܝܗܘܕܝܐ = πάσχα ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων ersetzt, wo die Orthographie פסך statt פצחא den sekundären Charakter verrät . . .

Pesch macht das dann besser syrisch zu ܥܐܕܐ ܕܦܨܚܐ ܕܝܗܘܕܝܐ

[1] Die letzte Möglichkeit verträgt sich nicht mehr mit dem, was Merx zu den Synoptikern ausgeführt über ἑορτὴ τοῦ πάσχα. Ich sehe in ἑορταὶ denselben Ausdruck, den wir im Deutschen gebrauchen, wenn wir etwa sagen: „Bald sind die Feiertage da" u. ähnl.

[2] Vielleicht auch ein Beweis der Sprachunkenntnis des Schreibers, worauf noch das „in Hierosolymis" statt „in Hierosolyma" deuten könnte.

[3] Andere haben diesen erst in 12, 1. Vergl. darüber den Apparat bei Tischendorf.

= Das Fest des Passa der Juden und schreibt פצחא syrisch richtig . . .

Das Mäkeln an πάσχα ist dogmatisch und nicht Folge der Umarbeitung von ἄζυμα, wie es im Manuskript des Verfassers hieß, Zahn P. 705, und daraus nicht gegen die dreijährige Wirkungsdauer Ješu' bei Johannes zu argumentieren" (113 f).[1] —

Es kann zugegeben werden, daß sy[v] sprachliche Glättung zeigt. Dasselbe muß aber von sy[s] behauptet werden,[2] aus dem vielleicht sy[v] entstanden ist, nur daß dem griechischen Texte wieder Rechnung getragen wurde.[3] Beide haben ja die Genitivverknüpfung,[4] während sy[c] sich streng an den griechischen Text hält,[5] der selbst unantastbar ist.[6] Deshalb schließe ich mich im Schlußresultat Burkitt an[7]: „But all three texts go back to a Greek text which contained τὸ πάσχα, . . ." „I now think that S preserves the original text of the Ev. da Mepharreshe,[8] and that it is merely a characteristically loose rendering of the ordinary Greek text." —

---

[1] Mit diesem letzten Abschnitt weiß ich nichts anzufangen!

[2] Vergl. wieder die bei Vogels, Die altsyrischen Evangelien, im Index unter Kap. VI verzeichneten Stellen. Der Anschluß an Mt ist allerdings weniger bemerkbar, dagegen um so mehr an Mc (ܦܨܚܐ! Beweisen läßt sich diese Vermutung wohl kaum).

[3] Cfr. Burkitt, Evangelion da-Mepharreshe, Cambridge 1904. II, 313: „. . . syr. vg gives a more or less revised version of S".

[4] Burkitt, e. l.: „At the same time syr. vg supports S in rendering τὸ πάσχα ἡ ἑορτὴ as if it were ἡ ἑορτὴ τοῦ πάσχα. But in so rendering, S is only diring what it has already done in Joh. II, 23, where ἐν τῷ πάσχα ἐν τῇ ἑορτῇ is rendered 'in the days of the Feath of unleavened Bread.' Zum letzten vergl. noch sy[sv] Mc 14, 1 und Jo 7, 2, wo sy[s] liest: „Das Fest der Juden der Laubhütten," sy[v]: „Das Fest der Laubhütten der Juden," der Grieche: „ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων ἡ σκηνοπηγία."

[5] Burkitt, e. l.: „C represents an independent revision from the Greek."

[6] Cfr. Zahn, l. c., 317[2].

[7] c. l.

[8] Das ist wohl vorläufig kaum zu entscheiden, wenn auch sy[de] hier liest: „In tempore enim festi azymorum" (Moesinger, 135, 2). Ebensowenig, wie sy[da] mit: „Erat proximum festum Paschatis Iudaeorum" in die Textgeschichte einzuordnen ist. Es könnte originaler Tatiantext vorliegen, aber auch Korrektur desselben. Schließlich vermag ich so das

Zu Jo 2, 23 führt Merx endlich aus: „Vs. 23 in den Tagen des Festes des Ungesäuerten = ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς ἑορτῆς τῶν ἀζύμων . . . Pesch korrigiert ܒܦܨܚܐ ܒܥܐܕܐ nach den Griechen ἐν τῷ πάσχα, ἐν τῇ ἑορτῇ, wo von ἐν ταῖς ἡμέραις keine Spur ist, und das in dieser Form wie eine alternative Lesart aussieht, und danach in f behandelt ist, in dem gelesen wird: cum autem essent Hierosolymis in die festo multi crediderunt. Hier ist dies festus wie auch bei Hieron. Ausdruck für ἑορτή. In Syrsin ist keine alternative Lesart, wohl aber Konsequenz vorhanden, denn er setzt das Fest des Ungesäuerten statt des Pascha überall im Johannes.

Die übrigen Texte schwanken in Kleinigkeiten hin und her, haben aber alle die Alternativlesart als Unterlage, die dann Blass wegkorrigiert, indem er ἐν τῷ πάσχα, τῇ ἑορτῇ setzt, wobei τῇ ἑορτῇ als Apposition das Pascha erklären würde, was entweder für die Leser nicht nötig oder ungenügend gewesen wäre, wenn sie wirklich nicht gewußt hätten, was Pascha bedeutet. Die Tage, nämlich die sieben oder acht der Maṣṣoth, ist ein so charakteristischer Ausdruck, daß er von Redaktoren nicht erfunden, wohl aber als ungewöhnlich beseitigt werden konnte“ (51 f).

Unklar ist es nur, was Merx unter alternativer Lesart versteht und hier als solche ansieht. Denn f, das doch so ungefähr allein dasteht[1], beweist sie nicht, sy^{s} weist aber auf den gewöhnlichen griechischen Text,[2] der zudem eine Stütze in 6, 4 hat.

Konsequenz ist dem sy^{s} zwar nicht abzusprechen, gerade deswegen aber vielleicht die Originalität. Daß eine Entwicklung des πάσχα zu ἄζυμα möglich ist, behauptete eben an andrer

Verhältnis zwischen sy^{da} und sy^{v} nicht aufzuhellen. Selbst wenn sy^{da} hier als junger Text anzusehen wäre, brauchte wohl noch nicht Abhängigkeit von sy^{v} angenommen zu werden. Es genügte der Anschluß an die Griechen zur Erklärung.

1 Bei v. Soden finde ich nur noch einen Zeugen.

2 Über die Genetivverbindung wurde schon oben gesprochen. Sie findet sich übrigens noch anderweitig, besonders in den Altlateinern.

Stelle Merx selbst (zu Lc 22, 7). Dann hat eine Apposition nicht nur den Sinn, der ihr hier in ungerechter Einschränkung zuerkannt wird.[1]

Warum schenkt aber der Autor dem „in den Tagen“ keine Beachtung? Und das scheint mir eine nicht zu verachtende Variante. Ich erkenne daran wieder einen Perikopenanfang. Bestärkt werde ich in dieser Annahme durch das gleich folgende ܡܪܢ = unser Herr. Man konnte natürlich nicht eine Perikope beginnen und ein unbestimmtes Pronomen an ihre Spitze setzen. Wir haben also nach dem Syrer den Anfang der Nikodemusperikope vor uns.[2] Sicherlich ein Text, der sich zur Vorlesung beim Gottesdienste nur zu sehr empfahl.

Jetzt aber die letzte Frage: Wie ist das ἄζυμα statt πάσχα hier zu erklären? Da kein andrer Grund ausfindig zu machen ist, so flüchte ich zu der erwähnten „Konsequenz“ des sy^{s}[3]. Dies um so vertrauensvoller, als wir die Perikope für einen durchgesehenen Text werden ansehen müssen. Und denselben Grund möche ich für 6, 4 namhaft machen. Mit noch mehr Recht für die fehlenden Stellen 18, 39; 19, 14. Diese gehören doch zur Leidensgeschichte und werden so ziemlich sicher das ἄζυμα gehabt haben.

Mit Rücksicht auf die Synoptiker soll noch gefragt werden, in welcher Bedeutung sy^{s} das ἄζυμα im Johannes einsetzt. Ich glaube nun, daß Gerhardt[4] für die Griechen richtig bemerkt: „Johannes hat für das ganze Doppelfest (Passah und Azyma) immer nur das eine Wort πάσχα.“ Und ich schließe, daß sy^{s} ἄζυμα im gleichen Sinne dafür einsetzt. Nichts spricht dagegen.

---

[1] Cf. Zahn, l. c., 178[28]: „Die Appos. ἐν τῇ ἑορτῇ (nur B ohne ἐν) zu ἐν τῷ πάσχα wäre müßig (cf. 2, 13; 11, 55; 12, 1), wenn damit nur die Feier des 14. Nisan gemeint wäre und nicht vielmehr die ganze hiermit beginnende Festzeit“! Ob aber diese Unterscheidung wirklich bezweckt worden ist mit dem ἐν τῇ ἑορτῇ?

[2] Merx läßt dieselbe mit 3, 1 beginnen, in der Übersetzung aber (allem Anschein nach) gleichfalls mit 2, 23.

[3] Und will die obige Vermutung von Zahn bestätigen.

[4] l. c., 36.

Also werden die Hypothesen und Thesen von Merx, denen wir bei den Synoptikern begegnen, durch Johannes in keiner Weise bestätigt.

Damit sind wir zu unserm Ausgangspunkte zurückgekehrt und glauben den syrischen Übersetzer und Merx soweit genügend charakterisiert zu haben: der Syrer bietet im Johannes mit seinem abweichenden ἄζυμα für πάσχα eine charakteristische Umschreibung des griechischen und originalen Textes, den aber unser Autor mit Unrecht für verdächtig erklärt.[1]

ܡܪܢ.

Bevor wir unsre Ausführungen fortsetzen, wird es notwendig sein, abermals eine kürzere Zwischenbemerkung zu machen bezüglich des eben erwähnten ܡܪܢ. Wir stehen hier nämlich mitten in einem sogenannten Maranstücke: Jo 1, 36(!) — 6, 12. Und ein gleiches findet sich noch Mt 8, 3—11, 7[2]. In diesen erscheint im sy[s] fast ausschließlich ܡܪܢ als Bezeichnung Jesu und entspricht im allgemeinen dem griechischen Ἰησοῦς. Doch ist im einzelnen zu merken

1) für Mt:

a) ܡܪܢ steht auch da, wo in unserem griechischen Texte überhaupt keine besondere Beziehung der Person sich findet: 8, 3; 23.

b) Ἰησοῦς wird gar nicht wiedergegeben: 8, 22; 9, 4; 22, 28.

c) ܡܪܢ steht für χριστός: 11, 2.

d) ܝܫܘܥ wird ergänzt: 8, 26.[3]

2) für Jo:

a) ܡܪܢ steht, wo die Griechen keine besondre Personenbezeichnung haben: 2, 23; 3, 2; 4, 16; 5, 6, 17; 6, 12.

---

[1] Es mag noch auf die für uns belanglose Abweichung des sy[s] Mt 26, 5 hingedeutet werden: μὴ ἐν τῇ ἑορτῇ καὶ μὴ ἐν τῷ πάσχα (+ ܘܠܐ ܒܦܨܚܐ). Bei Burkitt finde ich dies nicht und auch keinen Vermerk.

[2] Vergl. darüber II, 1, 130 f.

[3] Merx meint allerdings, daß „statt Ješu . . sicher unser Herr vom Rande in den Text zu setzen“ ist.

b) Ἰησοῦς wird vernachlässigt; 1, 37; 4, 1^b; 10, 34; 6, 10.

c) ܡܪܢ für ὁ κύριος: 4, 1.

d) ܝܫܘܥ für Ἰησοῦς: 1, 45[1]; 5, 15; 6, 11[2].

Zur Vervollständigung dieses Tatbestandes ist noch zu erwähnen, daß das fragliche ܡܪܢ auch außerhalb der Maranstücke sich findet, wenngleich vereinzelt. Überhaupt zeigen die Wiedergaben der Bezeichnungen für die Person Jesu im sy^s eine gewisse Eigenheit und Verschiedenheit gegenüber dem griechischen Text (Auslassungen, Ergänzungen, Ersetzungen).

Hervorheben will ich in dieser Beziehung nur das Verhalten des sy^s im Lc: Hier begegnet uns auf den ersten Schein das Gegenteil von dem, was wir eben in den Maranstücken erfahren. An nicht wenigen Stellen liest sy^s ܝܫܘܥ, wo wir gewöhnlich κύριος lesen. Nur hat er dabei nicht zu verachtende Stützen in den Handschriften, besonders in beachtenswerten Griechen und Lateinern.[3] —

Merx hat vollständig recht: „diese höchst auffallende Besonderheit (sc. der Maranstücke) . . . muß besonders untersucht werden.“[4] Diese Aufgabe ist bisher nicht gelöst worden.

---

[1] Hier nicht gut zu umgehen. Deshalb wohl bei Merx nicht weiter beachtet.

[2] Jo 4, 6 deckt sich der syrische Text nicht ganz mit dem griechischen. Der Schluß ὥρα ἦν ὡς ἕκτη wird dort ausgelassen. Dann schließt sich sofort Vers 8 an mit ܘ = καί. Darauf folgt erst Vers 7, aber mit dem ungewöhnlichen: „Und da unser Herr (ܡܪܢ) sich setzte, war es die sechste Stunde, und . . .“ Sy^c macht das Gleiche, nur setzt er Jesus (ܝܫܘܥ) für „unser Herr“. — Das ܡܪܢ in den Anreden (κύριε) wurde in dem Bisherigen nicht berücksichtigt.

[3] Vergl. dazu II, 2, 231 f. Desgleichen (und zum ganzen Problem): The Expository Times XIII (1901—02), 236 ff (Bonus), womit sich Harris auseinandersetzt (e. l. 283 f). Der Disput wird noch fortgesetzt S. 334 (Bonus) und S. 382 (Harris) in derselben Zeitschrift. Ebenso Burkitt, c. l., II, 97 ff. Köhler, K., Der κύριος Ἰησοῦς in den Evangelien und der Spruch vom Herr-Herrsagen (StKr 28, 4. S. 471 ff). Gotha 1915. Auch ThLbl XVI (1895), 27 (Nestle) und C. Holzhey, Der neuentdeckte Codex Syrus Sinaiticus. München 1896. S. 24.

[4] A. Bonus, Collatio codicis Lewisiani rescripti evangeliorum sacrorum syriacorum cum codice Curetoniano. Oxonii 1896. V: „Certe res huiusmodi, quamvis parva, minime, ut censeo, praetermittenda erit,

Und auch hier soll ihre Lösung nicht versucht werden. Es ginge dies weit über den Rahmen dieser Arbeit, da dazu lange und vielseitige Untersuchungen nötig wären. Daran kranken aber alle bisherigen Versuche und Vermutungen, daß sie nicht genügend fundamentiert sind und auch nicht allseitig Licht verbreiten — daß sie die erforderliche Tiefe und Breite vermissen lassen. Das dürfte indessen sicher sein, daß „der Gebrauch des Wortes maran als unser Herr . . nicht wohl ohne Rücksicht auf die Vorlesung des Evangeliums in der Gemeindeversammlung — in deren Sprache ja Jesus eben „der Herr" war[1] — verständlich gemacht werden" kann (II, 1, 130).[2]

---

si quaeretur, utrum textus verus alibi perverse vel saltem mera voluntate scribae immutatus sit."

[1] Köhler, l. c., 474.

[2] Ich kann es mir nicht versagen, auf etwas hinzuweisen, was mir bei der Lektüre der zitierten Abhandlung von Köhler aufgefallen. Es mag diese Abschweifung als Beispiel dienen, wie man auch anderweitig unsern Syrer mißdeutet, vielleicht auch, wie Merx Schule macht mit seiner Methode. Ich lese also bei Köhler 473 f: „In der Geschichte des Einzugs in Jerusalem gibt Jesus Mark. 11, 3 (= Matth. 21, 3 = Luk. 19, 31) hinsichtlich des Eselfüllens den Jüngern die Weisung: *καὶ ἐάν τις ὑμῖν εἴπῃ· τί ποιεῖτε τοῦτο; εἴπατε· ὁ κύριος αὐτοῦ χρείαν ἔχει, καὶ εὐθὺς αὐτὸν ἀποστέλλει πάλιν ὧδε* (Matthäus: *εὐθὺς δὲ ἀποστελεῖ αὐτούς*). Allein die Syra vetus liest sowohl Mark. 11, 3 wie auch Luk. 19, 31 *ὁ κύριος αὐτοῦ.* Das bedeutet also den Herrn, d. i. den Besitzer des betreffenden Eselsfüllens. Zu Matth. 21, 3 fehlt der sinaitische Syrer leider; aber der kuretonische Syrer, Ephraem (dazu Burkitt, l. c., II. 121 ff), der Äthiope und der Armenier haben dort ein entsprechendes *ὁ κύριος αὐτῶν*, nämlich der Eselin und ihres Füllens. Wem hätte es nun beikommen können, ein *αὐτοῦ* oder *αὐτῶν* beizufügen zu einem ursprünglich absolut dastehenden und dann natürlich nur auf Jesus zu deutenden *κύριος*? Sicherlich niemandem. Das *αὐτοῦ* (*αὐτῶν*) ist darum als ursprünglich anzusehen; es ist getilgt worden, um eine Beziehung des *κύριος* auf Jesus zu schaffen. Damit hängt dann auch . . . ." Dazu ist Merx II, 2, 130 f und 373 f (überhaupt zu Lc 19, 29 ff) zu vergleichen, der an der letzten Stelle behauptet: „Der Ausdruck ist mystisch." Zur Exegese siehe BZ XIII (1916), 152 ff (Haensler), wo leider der Eigenart des Syrers nicht Erwähnung geschieht. Aber ohne näher auf die vorliegende Frage einzugehen, scheint mir nichts einfacher als die Erklärung dieser Variante. Das *αὐτοῦ* (*αὐτῶν*) ist fälschlich statt zum Folgenden zum Vorausgehenden gezogen worden — ohne große Betrachtungen und Erwägungen, etwa

Indem wir dem kanonischen Texte weiter nachgehen, fällt uns zunächst auf, daß sy[s] für *εἰς ὄνομα αὐτοῦ* bietet ܠܡܪܢ = *κυρίῳ*. Und Merx meint, sich korrigieren zu müssen, da er sagt: „an unsern Herrn ist falsch übersetzt, es soll heißen glaubten unserm Herrn . . . Des weiteren unterscheidet er eine Entwicklung an dieser Stelle von drei Stufen:

„1) *ἐπίστευσαν τῷ κυρίῳ* (ursprünglich *τῷ Ἰησοῦ*) *ὅτι ἐθεώρουν τὰ σημεῖα ἃ ἐποίησεν αὐτοῖς*, Syrsin;

2) mit *εἰς* und Streichung des letzten *αὐτοῖς*, so: *ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν ὅτι ἐθεώρουν τὰ σημεῖα ἃ ἐποίησεν*, Pesch.

3) *ἐπίστευσαν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ θεωροῦντες τὰ σημεῖα ἃ ἐποίει*, die Masse.

Die erste Stufe — so Merx — sagt: Sie vertrauten ihm, weil sie seine Zeichen an sich selbst erfahren hatten, die zweite: Sie glaubten an ihn, die dritte: Sie glaubten an seinen Namen (sein Wesen) auf Grund seiner Zeichen ganz allgemein.

Richtig ist — für Merx — allein die erste Stufe wegen des logischen und stilistischen Gegensatzes: Sie vertrauten ihm — er aber vertraute ihnen nicht, vertraute sich ihnen nicht an. Übersetzt man mit den andern Stufen: Sie glaubten an ihn oder an seinen Namen, so kann man nicht fortfahren: Er aber vertraute sich ihnen nicht an. Das Unpassende des rezipierten Textes kommt in Holtzm. B.[1] Übersetzung zutage: es glaubten viele an seinen Namen — Ješu' seinerseits aber erwiderte ihren Glauben nicht. — Da fällt das *ὄνομα* von selbst ohne Rettung.“

Die aufgestellte Entwicklung stößt sofort auf die Schwierigkeit, daß in sy[v] ܒ nicht nur dem *εἰς* bei *πιστεύειν* entspricht, sondern auch und vielfach dem Dativ.[2] Eine zweite Schwierig-

---

im Sinne von Merx! Man beachte doch allein, daß die Zeugen für diese Abweichungen durchweg Übersetzungen sind!

[1] Gemeint ist H. J. Holtzmann—W. Bauer in Handcommentar zum NT. IV³. Tübingen 1908.

[2] Vergl. ThLz XXV (1900) 73 (Deissmann): „Schon W. Brandt hat gezeigt, daß nach spätjüdischem Gebrauch nicht בְּשֵׁם, sondern לְשֵׁם

keit ist die, daß ܡܪܢ nicht allein 'Ἰησοῦς entspricht, sondern auch da steht, wo im Griechischen die Person nicht näher bezeichnet wird.[1] Eine dritte ist endlich das αὐτοῖς in der ersten Stufe; denn außer in sy[s] ist es nirgends zu finden. Also wird es hinzugesetzt sein. Und dies mag noch deutlicher werden durch den, wenngleich vereinzelt vorkommenden Zusatz ἐπὶ τῶν ἀσθενούντων p ἐποίει. Er zeigt uns, daß die Leser an dieser Stelle ein Bedürfnis nach Verdeutlichung empfanden.[2]

So scheinen die erste und die zweite Entwicklungsstufe in eine zusammengeschmolzen zu sein. Der gegebenen Sacherklärung ist noch besonders entgegenzuhalten: Die Konstruktion des πιστεύειν mit dem Dativ und mit dem εἰς kommt wohl auf eins hinaus, wenigstens dürfte der Unterschied beider bedeutungslos sein. „Die Konstruktion wechselt ohne große Verschiedenheit der Bedeutung.“[3] Bezüglich des Syrischen finde ich

---

als das Äquivalent des griechischen εἰς τὸ ὄνομα zu vermuten ist (Theol. Tijdschrift 1891, S. 561 ff.).“ W. Heitmüller, „Im Namen Jesu“ (FRLAuNT I, 2). Göttingen 1903. S. 110. Man vergleiche Jo 4,50; 5,38, 46, 47; 6,30; 8,31. Daß teilweise Harmonisierungen vorliegen, ist wohl für unsern Beweis bedeutungslos.

1 Unter diesem Gesichtspunkte beachte man, was v. Soden anführt: *αυτου* 1 *το ονομα αυτου* (11) Ta syp Xρ. Rücksicht auf Vers 11 brauchen wir wohl darin noch nicht zu erblicken.

2 Zwar vermag sich im Syrischen eine solche Addition viel leichter als im Griechischen und ohne eine eigentliche Absicht einzuschleichen (siehe das ܠܗ zu ܢܣܗܕ im Vers 25 der sy[v]). Und so könnte auch in unserm Falle sy[s] ܠܗܘܢ, allerdings durch das im Vers 24 folgende ܠܗܘܢ veranlaßt, eingeschleppt haben. Vielleicht wollte er aber die σημεῖα in eine bestimmte Beziehung setzen, gegen das im Vorausgehenden Erzählte näher bestimmen. Dabei konnte ihm das αὐτοῦ a σημεῖα überflüssig vorkommen.

3 Ebeling, H., Griechisch-deutsches Wörterbuch zum N. T., Hannover-Leipzig 1913, unter πιστεύειν. Man beachte etwa die Zitate bei J. H. Moulton, Einleitung in die Sprache des Neuen Testaments (Indogermanische Bibliothek, I, 9). Heidelberg 1911, S. 101. Dann S. 102: „Es gibt etwa 40 Fälle von πιστεύω mit dem Dativ, abgesehen von denen, wo das Verbum „vertrauen“ bedeutet. Man wird zugeben, daß in der großen Mehrheit dieser Stellen der Sinn „glauben“ ist.“ Vergleiche auch das Folgende.

bei Brockelmann:[1] ܗܝܡܢ credidit, fidem habuit seq. ܠ vel ܒ.[2]

In unserm Falle spricht für die Bedeutung „glauben" besonders dieser Umstand: Wir stehen in der Einleitung zur Nikodemusperikope. Nikodemus ist aber das Bild (oder Gegenbild) eines Wundergläubigen. Vom Glauben spricht auch allenthalben die Perikope: 12, 15, 16, 18. Merx bleibt also inkonsequent, wenn er da mit uns geht, oben aber nicht.

„Der logische und stilistische Gegensatz" ist ein ganz aprioriisches Postulat. Nichts spricht für eine nachträgliche Eintragung des *ὄνομα*. Im Gegenteil, es steht auch im Vers 18—1, 12; 1 Jo 5, 13. Selbst sy[s] scheint einen solchen Gegensatz nicht beabsichtigt zu haben, da eine so scharfe Gegenüberstellung, wie sie Merx empfindet, gar nicht vorliegt: vertrauen — sich anvertrauen. Mindestens ist sie im Griechischen ebenso scharf.[3] Die Auslassung des *ὄνομα* und sein Ersatz durch ܡܪܢ hängt vielmehr, wie schon erwähnt, mit dem Perikopenanfang zusammen. Das ܠ wird wohl durch das ܠܗܘܢ (24) verursacht sein, ist also eine verständliche Ausgleichung, mehr aber nicht. Sonst hätte vielleicht auch das ܢܦܫܗ weichen müssen, wie etwa das *ἑαυτὸν* in zwei bei v. Soden zitierten Griechen.

Darin gebe ich Merx vollkommen recht: „Heißt nun *πιστεύειν εἰς ὄνομα αὐτοῦ* . . . . an das Wesen, an die Realität des Logos glauben . . . ., dann paßt 2, 23 die Lesart *εἰς ὄνομα* . . aus inneren Gründen nicht." Deshalb ist eben diese Erklärung des *πιστεύειν εἰς ὄνομα αὐτοῦ* abzuweisen. Notwendig ist sie nicht.

---

1 Lexicon Syriacum.

2 Zwar lese ich bei Payne Smith, Thesaurus Syriacus, col. 233: „illud enim (sc. ܡܗܝܡܢ ܠܗ) significat, quod verba ejus vera esse credit, hoc autem (sc. ܡܗܝܡܢ ܒܗ) quod eum Deum esse et e praesentia Dei missum pro certo habet". Aber der Wechsel zwischen ܒ und ܠ zeigt, wie wenig man auf diesen Unterschied gegeben hat — sy[s] macht also keine Ausnahme. Daß er aber eine andere griechische Vorlage gehabt, glaube ich kaum —. Und in der Tat, Eines bezeugt doch das Andere. Dies folgt auch aus dem griechischen Text.

3 Tillmann, Das Johannes-Evangelium. Berlin 1914. S. 67 spricht hier von „einem nicht übersetzbaren Wortspiel".

Am wenigsten beweisen eine solche Notwendigkeit für Johannes die von Merx angeführten Zitate (52ff) aus der jüdischen Literatur. Eine Berufung auf Vers 3,18 ist nicht angängig; denn 2,23 heißt es einfach *εἰς ὄνομα αὐτοῦ*, 3,18 aber *εἰς τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ*. Darin sehe ich aber Absicht und einen wesentlichen Unterschied: Wunderglaube[1] und Gottessohnglaube.

Was soll also *ὄνομα* hier bedeuten? Entweder ist es nur die Umschreibung für *αὐτός* (= *Ta* sy^p^ *Xρ* — sy^s^!)[2] oder es bedeutet das Wesen, aber nicht das richtige, besser nicht das volle: „Sie glaubten . . ., daß er der sei, als welchen er sich ausgab und bezeugte, der Messias,“[3] aber an seine Gottessohnschaft und Gottheit glaubten sie nicht. Sie hielten Jesus für den erwarteten jüdischen Nationalhelden. Diese letzte Erklärung scheint mir die wahrscheinlichere und führt zu einem leichten Ausgleich mit Merx.

Dazu finde ich zwar nicht viel Analogie bei Johannes. Aber ich verweise nochmals auf den obigen Unterschied zwischen 2,23 und 3,18. Und ein ähnlicher besteht 12,28 und 1 Jo 3,23; 5,13. Dabei ist noch an der erstgenannten Stelle zu beachten, vor wem diese Worte gesprochen sind: vor Griechen (2,23 vor Juden!).[4] Jo 1,12 und 17,6 durfte die Ergänzung

---

1 Zahn, l. c., 178: „Weil sie Zuschauer seiner wunderbaren Taten waren, bekannten sie sich zu ihm.“

2 Vergl. Heitmüller, l. c., S. 114[3]: „. . . die Phrase bedeutet einfach: glauben an den Namen Jesu, wie *πιστεύειν εἴς τινα* heißt: glauben an jemanden, ihm vertrauen“ (!). A. Deissmann, Neue Bibelstudien. Marburg 1897. S. 25[1]: „Inhaber des Namens, die Person“. Dazu ThLz XXV (1900), Sp. 72.

3 Tillmann, l. c., 67.

4 „Der Verfasser läßt Jesus gern, meist zu Beginn, Worte gebrauchen oder Sätze aussprechen, die einen wörtlichen und einen, oder mehrfachen übertragenen Sinn haben . . . die nicht eingeweihten Hörer können schlechterdings nur den äußeren wörtlichen Sinn erfassen. Der tiefere Sinn ist nur den mit christlichen Anschauungen Bekannten — also den Lehrern — zugänglich“. Weiß, Die Schriften des N. T. II[2], S. 702.

bei ὄνομα fehlen, weil das Nähere in den Nachbarversen ausgeführt wird.

„In Folgendem — meint Merx — ist von Blass schon richtig erkannt, daß die in Syrsin fehlenden, in Pesch aber nachgetragenen Worte διὰ τὸ αὐτὸν γιγνώσκειν πάντας (al lat πάντα) ein Scholion ist.“ — Aber sy[s] steht doch mit dieser Omission sehr vereinsamt da! Sollte man nicht mit mehr Recht eine Korrektur darin erblicken? Der Übersetzer hat sich vielleicht von der Erwägung leiten lassen, daß der ausgelassene Passus überflüssig sei. Er scheint indessen damit weniger das Richtige getroffen zu haben. Denn Vers 24 und 25 folgen dann ziemlich unvermittelt aufeinander, man fühlt förmlich die Lücke dazwischen, besonders wenn man noch Vers 25 mit καὶ (= ܘ im sy[s]) beginnen läßt.[1] Das Prinzip von der lectio difficilior kann von Merx-Blass nicht in Anwendung gebracht werden. Die Textgeschichte steht dagegen und die Korrektur läßt sich an dieser Stelle begreiflich machen.

„Für den Schluß — folgert noch Merx — setze ich aber den Syrsin gräzisiert hierher, mit der Frage, ob er nicht den Originaltext gibt, da er sich in der ganzen Stelle als originell erwiesen hat. Er sagt: οὐκ ἐπίστευεν ἑαυτὸν αὐτοῖς, καὶ οὐ χρείαν εἶχε, ἵνα τις μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ ἔργου τοῦ ἀνθρώπου, αὐτὸς γὰρ ἐγίνωσκεν τὴν καρδίαν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ, τί ἦν. Der griechische Text auch bei Blass läßt den Gegensatz von ἔργου und καρδίαν fallen, indem er τοῦ ἔργου und τὴν καρδίαν streicht, derartige Worte schiebt aber kein Vulgärredaktor ein[2], sie tragen das

---

[1] Wie etwa Blass, der dann so argumentiert: „Eadem autem verba ad sensum prorsus abundare per se quisque videt.“ Der andre von demselben Autor angeführte Grund scheint mir eine unbewiesene Forderung: „... sermonis usus eadem convincit, cum nusquam alibi apud Johannem διὰ cum infinitivo coniuncta uti soleat, praeter (!) πρὸ τοῦ (πρὸ τοῦ σε Φίλιππον φωνῆσαι 1, 49; v. etiam 13, 19; 17, 5). Evangelium secundum Johannem. Lipsiae 1902. XVI.

[2] Wer sagt denn, daß es ein Vulgärredaktor sein müßte? Über das Verkommen des διὰ vor dem Infinitiv ist zu vergleichen Blass-Debrunner, Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch[4]. Göttingen 1913. S. 252 f.

Zeugnis der Originalität auf der Stirn und somit ist Syrsin hier der älteste und beste Text, alle übrigen sind verdorben."

Merx ist doch im Irrtum! Mir scheint gerade das Gegenteil von dem wahr zu sein, was er behauptet. Dafür stütze ich mich wieder auf die Einmütigkeit der Textzeugen. sy^s steht isoliert da mit seiner Lesart, und ich glaube, wir haben eine für den Syrer sehr verständliche Ergänzung und Verdeutlichung vor uns. Als Quelle des *τοῦ ἔργου* sehe ich 3, 19 ff an. Man wollte vielleicht dadurch die Einleitung mit der Perikope selbst besser verknüpfen. *Τὴν καρδίαν* ergab sich dann leicht als Gegensatz.

Zu **Vers 3, 1** ist zunächst zu bemerken, daß sy^s (sy^c fehlt) ܬܡܢ = *ἐκεῖ* hinter *δὲ* hinzufügt und mit sy^{dv} übereinstimmt. Man könnte versucht sein, dies *ἐκεῖ* aus 2, 1 oder 3, 22 herzuleiten. Aber es dürfte eher Absicht des Übersetzers darin zu erblicken sein. Ich halte deshalb das ܬܡܢ für eine Rücksichtnahme auf das ܒܐܘܪܫܠܡ im Vers 2, 23. Es sollte wohl das Vorausgehende abermals mit dem Folgenden deutlicher verbunden werden. Auf das hinzugefügte ܘ = *καὶ* zu Anfang des Verses würde ich dabei weniger Gewicht legen wegen der vielfachen Funktion desselben im Syrischen und im Semitischen überhaupt und da es hier schließlich nur das ܐܠ vom ܐܠ trennen soll. Die Echtheit des *ἐκεῖ* finde ich aber unwahrscheinlich, da ich dann seine allgemeine Auslassung nicht verstehen könnte. Ob der Einschub schon von Tatian gemacht worden, ist wohl nicht ganz sicher.

Daß *ὄνομα αὐτῷ* durch ܫܡܗ wiedergegeben wird, ist natürlich belanglos. Möglicherweise ist es aber die Übersetzung des *ὀνόματι* (nomine), das einige Zeugen vertreten: ℵ* b c f l.

Der Schluß des Verses in sy^s scheint mir nur eine freiere Wiedergabe des griechischen Textes.[1]

Vers 3, 2 hat sy$^{s[c]}$ ܐܫܬܕܪܬ ܠܢ = „uns gesandt" für das griechische *ἐλήλυθας* und steht wieder in Übereinstimmung mit

[1] Merx bemerkt zu diesem Verse nichts.

sy^{dv} (– ܠܘܬ). Merx erklärt dies nun so: „Der Pharisäer konnte in Jesu einen gottgesandten Lehrer für sein Volk sehen, mehr nicht, und das bietet Syrsin. Nur dazu paßt die Begründung, daß solche Zeichen nur der tun kann, mit dem Gott ist. Nikodemus schließt von den Zeichen auf göttlichen Beistand, und darum ist Ješu' für ihn ein gottgesandter Lehrer, nicht der Logos.

Wenn Pesch das ἡμῖν streicht — fährt Merx fort —, so will sie Ješu' nicht bloß als Lehrer der Juden, sondern als Lehrer der ganzen Welt deklarieren lassen, und wenn dann die Griechen daraus ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας machen, so wirkt die Aktivität und Selbständigkeit des Logos. Die alleinstehende Lesart des Syrsin ist intimer, sachgemäßer, also echt.“ —

Das sind Entwicklungsgedanken, wie sie uns schon oben (bezüglich des πιστεύειν) begegneten. Ich finde eigentlich keinen Unterschied zwischen den einzelnen Lesarten. Denn die Griechen müssen und wollen durchaus nicht vom Logos reden.[1] Deshalb paßt die obige Begründung zu ihnen ebenso gut wie zu sy^{s} und seinen Genossen. Dieser ist wohl nur eine Angleichung an Vers 17,[2] die auch im Vers 16 vorgenommen ist, wo aber sy^{cv} dem griechischen Texte treu bleiben. Und die gleiche Treue ist es gewesen, die sy^{v} ܠܘܬ in unserm Verse auslassen hieß.[3]

Nur verweisen will ich auf eine Hypothese von Merx: „Ich

[1] „Das Wort (sc. das griechische), mit dem er (sc. Nikodemus) Jesus anspricht, ist der Gradmesser seines Glaubens. Er sieht in ihm einen gottgesandten Lehrer, aber auch nicht mehr“ (Tillmann, l. c., 68). „Nikodemus beginnt (nach den Griechen) mit der . . . höflichen Anerkennung Jesu als eines von Gott gesandten Lehrers (Weiß, Die Schriften des N. T. II 741). „Noch weniger als 1, 6 (ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ) ist mit ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας eine himmlische Herkunft der Person ausgedrückt. Es bildet nur den Gegensatz dazu, daß andere sich eigenmächtig zu Lehrern aufwerfen, „von sich selbst“ kommen, reden, handeln 7, 17 f, 28; 8, 28, 42. Diesen Lehrer legitimieren die nur durch Mitwirkung Gottes möglichen Taten, die seine Lehren begleiten, als einen solchen, den Gott beauftragt oder „gesandt“ (Jo. 1, 33) hat.“ Zahn, l. c., 183.

[2] Wie v. Soden auf Mt 15, 24 verfällt, ist mir schwer begreiflich. Was haben denn die beiden Verse miteinander zu tun?

[3] Dies scheint mir wenigstens die nächste und einfachste Erklärung;

vermute“, sagte er, „daß διδάσκαλε bei den Griechen vielfach redaktioneller, das jüdische Nationale verwischender Ersatz für ῥάββι ist . . . da er (sc. sy[s]) das Wort„ Lehrer“ nicht vermeidet, wo er es findet, so drückt er eine Vorlage aus, in der Rabbi noch vielfach gelesen wurde und noch nicht durch διδάσκαλε ersetzt war, obwohl dieser Prozeß schon begonnen hatte. Denn von Syrsin aus muß man rückwärts schließen, daß es eine Periode gab, wo für διδάσκαλε überall das richtige alte Rabbi oder Rabban stand“ (II, 1, 141. Vergleiche dazu die Register).

Den Wert dieser Hypothese mag wieder eine Spezialuntersuchung feststellen. Dieselbe könnte sich auch auf das Problem, das mit dem Namen Christus[1] und mit dem des Aposteloberhauptes[2] verbunden ist, und Ähnliches „der großen, dem sich allmählich in der Kirche entwickelnden Sprachgebrauche anpassenden Überarbeitung“ erstrecken.

Das Sätzchen ἃ σὺ ποιεῖς läßt unser Syrer aus. Ebenso einige Griechen (bei von Soden). Diese Worte bleiben aber immer noch gut bezeugt und sind auch nicht so leicht als Hinzufügung zu verstehen, die eben durch das vorausgehende ταῦτα unnütz erscheint, sondern eher als Abwerfen überflüssigen Ballastes.

Schließlich ist der Schluß auch dieses Verses freier wiedergegeben: ܐܠܐ ܡܢ ܕܐܠܗܐ ܥܡܗ = „(weil kein Mensch diese Zeichen zu tun vermag) außer mit wem Gott ist“ (Merx). Und das könnte eine Folge der eben erwähnten Omission sein (Glättung).[3]

Vers 3 bietet sy[s] statt ἀπεκρίθη . . καὶ εἶπεν nur ܐܡܪ; ἀπεκρίθη καὶ ist also nicht wiedergegeben. Und dies gilt auch

---

denn die Addition eines ܠܢ u. dergl. finde ich im Syrischen nur begreiflich, die Omission eines ursprünglichen ἡμῖν ist weniger wahrscheinlich. Dazu die Textgeschichte!

1 Cfr. II, 2, 4 ff und die Register.

2 Cfr. II, 1, 160 ff, die Register, Holzhey, l. c., 23, Burkitt, c. l., 92 ff.

3 Merx schenkt den beiden letzten Varianten keine Beachtung. Wohl mit Unrecht.

für die Verse 9 und 10 (sy[c] fehlt bis Vers 5, in 9 und 10 hält er sich an das Griechische, das auch sy[v] an allen drei Stellen wiedergibt). Dann tritt das ܐܡܪ noch an die Stelle des ἀπεκρίθη im Vers 5 des sy[s]. Unser Syrer zeigt somit wieder „Konsequenz". Das Original hat er wohl nicht bewahrt. Denn die erweiterte Formel kommt schon im A. T. vor (vergl. etwa Dt 21, 7; 25, 9; 27, 15; Js 14, 10; Zach 1, 10; 3, 4; 4, 11, 12; Jo 3, 2; Ct 2, 10). Und welchen Grund will man auch für die Erweiterung anführen? Textgeschichtlich ist nur für Vers 3 ℵ* zu nennen mit εἶπεν.[1]

In unserm Verse mag für die Vereinfachung der Formel die Erwägung mitgewirkt haben, daß eigentlich von einem ἀπεκρίθη noch nicht gesprochen werden kann. Für die weitere Beibehaltung der verkürzten Formel kann vielleicht die Dialogform der Erzählung verantwortlich gemacht werden. Dabei dürften wir auf die Analogie der Perikope von der Samariterin am Jakobsbrunnen (Jo 4, 1 ff) verweisen, wo im sy[s] ebenfalls nur ܐܡܪ erscheint (4, 10, 13, 17 = sy[c], während sy[v] sich nur im Vers 17 anschließt, wo aber auch im Griechischen und Lateinischen der Text schwankt). Dann ist noch zu beachten, daß sy[dα] in unsrer Perikope umgekehrt nur ἀπεκρίθη καὶ εἶπεν vertritt und dabei mit sy[v] harmoniert. Es wäre also möglich, daß sy[s] nur den sy[dα] willkürlich vereinfachte.

Auch in dieser Variante ist ein größeres Problem angedeutet. Merx äußert sich zwar nicht zusammenfassend zu demselben, seine Stellung ist aber zweifellos diese: „... man sieht, wie die Texte (sc. die griechischen) für die feierliche Rezitation zugerichtet sind ..." (II, 3, 121).[2]

---

[1] Folglich können wir den unten anzuführenden Erklärungsversuch von Merx nicht gelten lassen, wenigstens nicht für unsre Perikope. Es müßten mehr Spuren in den Handschriften sichtbar sein.

[2] Vergleiche damit: „Vers 23—30 sind in Syrsin formell einfacher als bei den Griechen, welche hieratisch zu feierlicher Rede umgestaltet sind. Beweis dafür, daß ... das ἀπεκρίνετο αὐτοῖς λέγων ... statt des ursprünglichen λέγει αὐτοῖς 'Ι" (II, 3, 318). Holzhey, l. c., 20 scheint ein falsches Bild zu zeichnen, wenn er den Eindruck gewinnt, „daß Sc die stereotype, aus dem alttestamentlichen Texte stammende Formel: „(Jesus) antwortete

ܡܬܝܠܕ ܡܢ ܪܝܫ übersetzt Merx mit „geboren wird von Neuem“ und postuliert dafür die griechische Vorlage ἀναγεννηθῇ. Er muß also ein Zweifaches voraussetzen: 1) daß ܡܢ ܪܝܫ nur wiedergegeben werden kann mit „von Neuem“ und 2) daß ἄνωθεν diese Bedeutung nicht haben kann.[1] Der zweiten Voraussetzung kann ich aber nicht beipflichten.[2] Der Autor gibt ja zu: „ . . ἄνωθεν kann heißen von Anfang an, gleichsam ab ovo. . .“ „Es kann (aber) die Verweisung auf den Anfang die

---

und sprach“, fast durchweg vermeidet, während sie bei Ss auch an solchen Stellen verwendet wird, wo ihr im Griechischen kein ἀποκριθεὶς entspricht.“ Zum Beweise des Letzten führt er nur die folgenden Stellen an: Mt 16,4; Lc 8,46, 48; 17,6. Davon fällt aber noch die erste weg, weil der auch anderweitig verdächtigte Vers Mt 16,3 in sy^s ausgelassen ist, so daß sich Vers 4 an Vers 2 anschließt, dessen Übersetzung nun im sy^s steht. Andrerseits ist die Zahl der Stellen, an denen sy^s das „(Jesus) antwortete und sprach“ vermeidet, bedeutend zahlreicher (vergl. darüber Burkitt, l. c., 90 ff). Deshalb fällt auch die versuchte Lösung: „Diese dem sonstigen Verhältnisse der beiden Texte gerade entgegengesetzte Ausnahme dürfte vielleicht darin ihre Erklärung finden, daß der mit dem alttestamentlichen Texte wohlvertraute Autor von Ss den sozusagen offiziellen Ausdruck mit Vorliebe verwendete, während Sc, nicht durch solchen Einfluß bestimmt, sich für berechtigt hielt, die ihm tautologisch klingende Phrase zu reduzieren.“ Burkitt (a. e. a. O. 91) faßt seine Beobachtung dahin zusammen: „The general impression left on me by these textual facts is that the Evangelion da-Mepharreshe very often rendered ἀποκριθεὶς εἶπεν and the kindred phrases by simple ܐܡܪ, and that there was a further tendency to drop the „answered and“ even where it once stood in the Syriac text (90: When ἀποκρίνεσθαι occurs alone without λέγειν the Syriac has ܐܡܪ not ܥܢܐ . . . ܥܢܐ never occurs without ܐܡܪ). The tendency is especially visible in C. It is not the case that S has any general tendency to insert ܥܢܐ, for the only place where S has ܥܢܐ ܘܐܡܪ against the Greek is Lk. VIII, 46—50 (?). But in syr. vg the reviser in remedying the almost total omission of ܥܢܐ from the Ev. da-Mepharreshe, did wrongly supply the word in a few passages (Jo!). In any case it is impossible to bring forward the ‘Old Syriac’ as an authority for the omission of ἀποκριθεὶς in the introductory phrases, though the presence of ܥܢܐ is good evidence that some form of ἀποκρίνεσθαι was contained in the text which lay before the translator.“

[1] Das Letzte behauptet übrigens Merx ausdrücklich.

[2] Bauer, l. c., beschuldigt hier Merx „mangelhafter Kenntnis des späteren Griechisch. Die kategorische Erklärung, ἄνωθεν heißt nicht abermals, wieder, ist falsch und das Gegenteil reichlich zu belegen“ (337).

Vorstellung einer Rückkehr zum Ausgangspunkte einschließen, so daß . . . sich . . . der Gedanke einer Wiederholung damit verbindet".[1] Ἄνωθεν ist dann eben zu übersetzen mit „wiederum", „von Neuem" = πάλιν. Dieses wird dem ἄνωθεν — mehr tautologisch — auch beigefügt (Gal 4, 9).[2]

Auch die erste Voraussetzung muß bedenken, daß ἄνωθεν neben diesem zeitlichen noch einen lokalen Sinn hat. Und „der Kontext allein kann entscheiden, in welchem Sinne es steht." Somit könnte ܡܢ ܕܪܫ höchstens beweisen, daß sy[s] die erste der beiden Bedeutungen vertritt (vergl. Bauer, c. l., 337). So sind auch sy[v], der Memphite und der Sahide aufzufassen[3], während sy[c] (Vers 7) mit ܡܢ ܠܥܠ die andere Bedeutung vorzieht.

Vielleicht ist aber ܡܢ ܕܪܫ ein Ausdruck, der ebenso doppelsinnig und vor allem „absichtlich doppelsinnig" ist wie ἄνωθεν. Die Mehrdeutigkeit des ܪܫ ist nicht zu leugnen: caput, vertex, cacumen, fastigium (turris), princeps, dux, ἄρχων, primitiae, initium, capitulum (Brockelmann). Dazu macht mich ein Vergleich zwischen Mt 27, 51 und seiner Parallele Mc 15, 38 stutzig: Während sy[s] an der ersten Stelle ܡܢ ܕܠܥܠܪܫ (für (ἀπὸ) ἄνωθεν) hat, gibt er an der zweiten wie gewöhnlich ܡܢ ܠܥܠ[4] (für ἀπὸ ἄνωθεν).

Mit dem Gesagten ist folgender textgeschichtlicher Beweis unsres Autors erledigt: „Dieselbe Lesart (sc. ἀναγεννηθῇ)

---

1 Cremer, H. Biblisch-theologisches Wörterbuch der Neutestamentlichen Gräzität (10. Aufl. herausgegeben von J. Kögel). Gotha 1915. s. h. v. Vergleiche damit Zahn, Das Evangelium des Johannes. 185[39].

2 Für Merx ist das allerdings eine Stelle, „wo πάλιν und ἄνωθεν geschieden sind und ἄνωθεν genau bedeutet: von vorne an, als ob das Weitere, das ihr schon gehabt habt, weggewischt wäre" (l. c., 54[1]). Doch scheint mir das mehr ein Streit um Worte als um Begriffe. Der Unterschied zwischen ἄνωθεν und ἄνωθεν πάλιν kann wohl übersehen werden. Zuzugeben ist ja schließlich, daß diese Bedeutung des ἄνωθεν fast ausschließlich in der neutestamentlichen Literatur vorkommt. Vergleiche Th. Naegeli, Der Wortschatz des Apostels Paulus. Basel 1904. (Diss.) 39, 69.

3 Desgleichen Harcl, Hrs, Ulf und Arm.

4 So sy[v] in beiden Fällen. Sy[c] fehlt.

wird auch von den Altlateinern vorausgesetzt, welche renatus fuerit denuo schreiben (a b e ff² q δ), wobei aus δ zu ersehen ist, daß denuo als Ersatz von ἄνωθεν, über das er denuo gesetzt hat, gelten soll. Das echte war nur renatus[1], das denuo ist ein mechanischer und falscher Ersatz für ἄνωθεν, das es nicht wiedergibt. Denn ἄνωθεν kann heißen von Anfang an, gleichsam ab ovo, aber es heißt nicht abermals, wieder. So ist neben renatus das denuo Einschub, der ἄνωθεν nur scheinbar entspricht." — Renatus setzt eben als griechische Vorlage nicht notwendig ἀναγεννηθῇ voraus.[2]

Mir ist es überhaupt unverständlich, wie durch diese textgeschichtliche Tatsache das denuo auch nur in Frage gestellt sein sollte. Selbst wenn es „falscher Ersatz für ἄνωθεν"[3] wäre, „der ἄνωθεν nur scheinbar entspricht"[3], müßte immer noch gesagt werden: das ἄνωθεν lag also wohl im Griechischen vor. Oder wie sollte man sich das Auftreten des denuo erklären?[4] Wie das ἄνωθεν?[5] Dieses scheint noch dazu die lectio difficilior!

---

[1] Wobei schon zu beachten wäre, was Zahn (NkZ XXII [1911] S. 111) bemerkt, daß die Lateiner und Syrer ἀναβλέπειν durch videre ersetzen und daß „die Vorstellung der Rückkehr zu einem früheren Zustand deutlich und regelmäßig" nicht ausgedrückt zu sein braucht. Darnach weist renatus mehr auf ἄνωθεν γεννηθῇ als auf ἀναγεννηθῇ!

[2] Dies auch gegen v. Soden, der in seinem Apparatus criticus hat: „renatus fuerit, also ἀναγεννηθῇ" (= Blass).

[3] Es ist mir nicht ganz klar, was denn gemeint ist, wie man sich die Entwicklung denken soll. Wenn ich aber recht sehe, meint der Autor, daß denuo gar nicht einem ἄνωθεν entsprechen soll.

[4] So müßte sich Merx auch fragen, wenn er zu Gal 4, 9 (l. c., 54[1]) sagt: „Hieron. übersetzt hier πάλιν durch iterum, ἄνωθεν durch denuo, durch das auch hier die Lateiner interpoliert sind." Ich denke, gerade hier ist die Wahrheit nicht zu verkennen.

[5] „Höchstens ließe sich das ἄνωθεν, wenn es gleich ἐκ θεοῦ ist, auf Rechnung der Johanneischen Lehrsprache schreiben, und wäre möglicherweise . . . die schon bei Justin sich findende Form (ἀναγεννηθῆτε) die ältere" (P. Gennrich, Die Lehre von der Wiedergeburt. Leipzig 1907. S. 53). „Schließlich wird sich mit unbedingter Sicherheit wohl überhaupt nicht feststellen lassen, welche Wendung Jesus selbst gebraucht hat, da er mit Nikodemus doch aramäisch gesprochen haben wird". (l. c., 54). Das Erste führt aber konsequent zur Originalität des ἄνωθεν; denn unter

Müßten nicht von diesen Vorgängen irgendwelche Spuren auch in den Handschriften enthalten sein? Aber das ist eben der Fehler, den Merx begeht, daß er sich nur auf Übersetzungen und Bearbeitungen beruft. Dabei verbietet sich eine solche Methode gerade an dieser Stelle (ἄνωθεν!).

Die Formel renatus denuo ist gar nicht auffallend; denn das denuo wird zu den Verben mit re öfters hinzugefügt.[1] In unserm Falle ist dies um so verständlicher: es ist formelle und äußere Angleichung an die griechische Vorlage.[2] Und c f Rehd Aur, die das re streichen und nur natus fuerit denuo lesen, gehen in dieser Richtung einfach weiter.

Das Zeugnis der Patristik für ἀναγεννηθῇ ist wohl kein Gegenbeweis gegen die geschlossene Zahl der Griechen. Zudem müßte noch untersucht werden, ob wirklich Zitate vorliegen, d. h. ob man wörtlich zitieren wollte. Schließlich bietet die

---

„Johanneischer Lehrsprache" verstehe ich Johannes selbst. Das ist das Nächste und Alleinberechtigte, solange keine äußeren Gründe zu anderen Annahmen zwingen. Das Zweite kann uns den Weg weisen zur Beantwortung der Frage, warum eigentlich Johannes diesen Ausdruck gebraucht. Denn „hätte Joh. . . . nichts mehr als dies (ἄνωθεν γεννᾶσθαι = δεύτερον γεννᾶσθαι) sagen wollen, so hätte er keine Ursache gehabt, den verständlichen und vielgebrauchten Ausdruck „wiedergeboren werden" (ἀναγεννᾶσθαι) mit jenem pointierten, aber doppeldeutigen zu vertauschen" (H. J. Holtzmann, Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie[2] (herausgegeben von A. Jülicher und W. Bauer). Tübingen 1911. II, 546 f). Der Grund scheint mir in dem aramäischen Terminus zu liegen, den Jesus für ἄνωθεν gebrauchte. Ich vermute, es war das von sy[s] richtig gewählte מן דריש. Johannes wollte peinlichste Genauigkeit in der Wiedergabe desselben wahren. Das מן דריש war auch ihm doppeldeutig und deswegen entschied er sich für das gleichfalls doppeldeutige ἄνωθεν. Derselbe Grund bewog wiederum den syrischen Übersetzer, dieses mit ܡܢ ܕܪܝܫ wiederzugeben.

[1] Damit ist aber noch nicht die nachträgliche Addition gegeben. Dafür liegt hier auch kein Grund vor. Übrigens würde selbst das nichts gegen die Originalität des ἄνωθεν vermögen, weil es nicht nur den eingeschränkten Sinn hat, den Merx will.

[2] Dies folgt auch aus der obigen Beobachtung in δ. Vergleiche nur seine Charakterisierung bei E. Jaquier, Le Nouveau Testament. Paris 1913. II, 143: „. . . avec des modifications pour l'adapter au texte grec."

Patristik ebenso sichere Beweise für das ἄνωθεν (vergl. Zahn, l. c., 185[39]).

Der sachliche Grund gegen das ἄνωθεν trifft auch nicht mehr zu: „Die durch so erdrückende Zeugnisse festgestellte Urlesart ἀναγεννηθῇ wird auch durch den Zusammenhang bewährt, denn wenn Nikodemus einwendet, wie ein alter Mensch geboren werden könne, so hat er eine zweite irdische Geburt verstanden, nicht aber eine Geburt von oben her. Sonst hätte er gefragt, was ein Geborenwerden von oben bedeute, das er doch mit einer zweiten irdischen Geburt nicht gleichsetzen konnte. So ist das ἄνωθεν Ergebnis einer sachlich erklärenden Redaktion.“ Das Letzte gehört in das Kapitel der evolutionistischen Gedanken bei Merx, entbehrt aber jeder Begründung. Beweisen kann das Ganze nur die Auffassung des Nikodemus. Ist diese richtig?

Diese Frage soll uns Gelegenheit geben, einiges zur Exegese des ἄνωθεν zu äußern.[1] Nikodemus scheint eben Jesus nicht verstanden, mindestens nicht voll erfaßt zu haben. Dies folgere ich aus dem Vers 4. Deshalb wird im Vers 5 f die Notwendigkeit und Unerläßlichkeit der in Frage stehenden Geburt abermals betont. Ja, im Vers 5 ff wird Nikodemus durch Jesus der Bescheid, daß ein volles Verständnis gar nicht anzustreben sei. Die Erfüllung der gestellten Aufgabe ist auch so möglich. Als er trotzdem nicht abläßt vom Fragen (9), wird ihm (10 ff) der Vorwurf des Unglaubens gemacht. Wo aber Glaube verlangt wird, da ist keine klare Einsicht. Wir haben nur eine Exemplifizierung der Einleitung (2, 23 ff) vor uns: reinster Wunderglaube, der nichts von ethischen Forderungen wissen will.

Daß man das Gesagte bisher nicht genügend beachtete, war der Hauptfehler vieler Erklärungen des ἄνωθεν. Nikodemus kann den Ausschlag nicht geben. Seine Gedanken sind nicht Jesu Gedanken. Es muß vielmehr gefragt werden: Was ver-

---

[1] Schon hier, besonders aber zu der Exegese der folgenden Verse, wäre zu vergleichen G. P. Wetter, Eine gnostische Formel im vierten Evangelium (ZntW XVIII [1917], S. 49 ff).

stand Jesus unter ἄνωθεν (מן דריש)? Und dann ist die Antwort nicht so schwer. Vers 5 gibt ja eine authentische Erklärung: ἄνωθεν = ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος. Dazu kommt noch die Verdeutlichung durch Vers 6 und 8, wo nur das πενῦμα genannt wird. Es ist also ἄνωθεν näher gleich ἐκ πνεύματος, und wir können an der Deutung „von oben her" nicht leicht vorbeikommen. Es handelt sich doch um den Eintritt in das Messiasreich. Die Bedingungen dafür sind Glaube und Buße (Mc 1, 15). „Der Mensch muß (aber) erkennen, daß er selbst ohnmächtig ist, zu tun, was Gott von ihm verlangt, aber auch glauben, daß Gott den Willen hat, ihm alle gute Gabe, auch das Reich und die Gerechtigkeit des Reiches zu schenken".[1]

Oben wurde schon gefragt, warum Johannes gerade ἄνωθεν gebraucht. Aber warum gebraucht Jesus einen doppelsinnigen Ausdruck und in einer so wichtigen Sache? Er wollte wohl dem übergroßen Drange, der heißen Sehnsucht seiner Zeit nach religiöser Erneuerung, nach einer religiösen Wiedergeburt, die alle Religionen und philosophischen Systeme beschäftigte, Rechnung tragen, zugleich aber und in pädagogisch-vorsichtiger Weise diesem Zuge eine bestimmte Richtung („nach oben") geben.[2]

---

[1] Feine, P., Theologie des Neuen Testaments.[3] Leipzig 1912. 65 f.

[2] Vergleiche Weiß, Die Schriften d. N. T. II, 742: „Schon in der doppeldeutigen Wendung allein liegt ein feiner Gedanke. Die Christen — und nicht nur sie — sprachen gern von „Wiedergeburt", „neuer Geburt", „von neuem geboren werden". Ihnen sagt der Verfasser: „das muß ein „von oben her", von Gott gezeugt werden sein." Deshalb meint wohl auch Steinmeyer: „Wir stehen vor keiner Alternative, es bedarf keiner Entscheidung, der Streit ist ohne Gegenstand. Handelt es sich um den Begriff, so ist die Wiedergeburt eine neue, eine zweite Geburt; ein denuo greift Platz. Handelt es sich um ihre Genesis, so ist sie eine Geburt aus Gott. Das superne, das ex coelo ist im Recht" (Beiträge zum Verständnis des Johanneischen Evangeliums IV. Das Nachtgespräch Jesu mit dem Nikodemus. Berlin 1889. S. 25). So vermag ich Zahn nicht zuzustimmen, der gegen diese Erklärung von Steinmeyer das bemerken zu müssen glaubt: „Das wäre aber kein geistreicher Doppelsinn, sondern eine trübe Mischung zweier heterogener Gedanken" (l. c., 186 [39]).

מן דריש (*ἄνωθεν*) gehört in den Kreis der Termini wie besonders *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.*[1]

Vers 4 soll sy[s] mit der Übersetzung ܬܘܒ ܠܟܪܣܗ ... ܠܡܥܠ ܘܡܬܦܢܐ ܠܡܬܝܠܕܘ die griechische Vorlage bedingen: *πάλιν εἰς τὴν κοιλίαν . . . εἰςελθεῖν καὶ ἀναγεννηθῆναι.* Bewiesen ist aber zunächst *πάλιν* durch das ܬܘܒ nicht.[2] Denn *δεύτερον*, das hier überall statt *πάλιν* steht, hat nicht nur den strengen Sinn „zum zweiten Male". Dieser ist auch nicht etwa betont in unserm Verse. Es ist einfach zu übersetzen mit „wiederum"[3], welche Bedeutung dem *δεύτερον* besonders im späteren Griechisch zukommt. Zudem ist es verständlich, warum sy[s] das ܬܘܒ dem ܠܐܘܠܡ ܕܬܢܝܢ vorzieht:[4] dieses entspräche zwar äußerlich mehr

1 Cfr. F. Tillmann, Der Menschensohn (BSt XII). Freiburg 1907. S. 147 ff: „So war er (sc. Jesus) in die Notwendigkeit versetzt, für sein messianisches Bewußtsein eine Aussprache zu wählen, die sowohl die Erfüllung der Verheißung vollinhaltlich darstellte, als auch allen irdischen, nationalen Hoffnungen den Boden entzog" (161, dasselbe 176) „. . . unter dem Gesichtswinkel einer zeitgeschichtlich und seelengeschichtlich notwendig gewordenen Erziehung für das Gottesreich . . ." (164 f). „So spricht aus dem Gebrauche des Namens „der Menschensohn" das nämliche pädagogische Verfahren, welches uns in der Lehrweise Jesu überhaupt, besonders in der Benutzung der Parabel für die Darstellung des himmlischen Gehaltes seiner Lehre, entgegentritt. „Wer da hat, dem wird gegeben werden, ja überschwenglich gegeben werden." Wo Jesu Wort auf fruchtbares Erdreich fällt, wo die innere Disposition für seine Predigt vorhanden ist, da vermag unter der befruchtenden Wärme seiner Gnade das Samenkorn aufzugehen und hundertfältige Frucht zu zeitigen. So ist allen die Möglichkeit geboten, den Inhalt der Lehre Jesu zu fassen und zu verstehen; findet dieselbe dennoch kein Verständnis, so liegt die Schuld auf seiten der Unbeschnittenen an Herz und Ohren" (166).

2 Zahn, l. c., 187[42] ist allerdings mit Merx einig.

3 Oft stehen *δεύτερον* und *πάλιν* beieinander, z. B. Mt 26, 42; Jo 21, 16; Act 10, 15!

4 Das Gleiche ist Jo 9, 24 zu beobachten; denn nur Arm (Chr.) hat hier *πάλιν ἐκ δευτέρου*, die andern alle *ἐκ δευτέρου*. Merx folgert aber: „Vers 24 ist glossiert, *ἐκ δευτέρου* ist pedantische Korrektur für *πάλιν*, das Syrsin und r (rursus) allein haben, während im Arm. . . . *πάλιν ἐκ δευτέρου* zeigt, daß sein Urtext mit r und Syrsin *πάλιν* hatte, zu dem dann die Glosse hinzugefügt ist. . . . Blass hat fälschlich *ἐκ δευτέρου* aufgenommen" (242 f) — bezüglich der Rückübersetzung des ܬܘܒ und des rursus scheint er aber Merx beizupflichten. Vergl. dazu Bauer, l. c., 352. Jo 21, 16

dem *δεύτερον*, hält sich aber auch mehr an die Bedeutung „secundo", die eben nicht übermäßig betont werden soll. So will es das *ἄνωθεν* im Vers 3. Und warum sollten schließlich die Griechen das *πάλιν* zu *δεύτερον* „retouchiert" haben? Hätten sie das so spurlos vollbracht?

Die Altlateiner mit iterum beweisen das *πάλιν* ebensowenig wie das ܬܘܒ des sy[s]. Das iterum ist in derselben Weise zu erklären wie das ܬܘܒ.[1] Sy[v] aber mit ܬܘܒ vor *εἰς κοιλίαν* und ܠܡܥܠ ܕܚܫ vor *εἰσελθεῖν* zeigt nur den ihr charakteristischen und peinlichen Anschluß an die Griechen. Das ܬܘܒ ist dabei mehr aus Versehen im Texte geblieben. Dieselbe Genauigkeit und die Rückkehr zum griechischen Vorbild zeigt sy[v] in dem ܘܡܬܝܠܕ gegenüber dem ܘܡܬܝܠܕ ܡܢ ܕܪܫ des sy[s].[2]

Der Sinaite will damit (wie Tatian) das *γεννηθῆναι* im Vers 4 mit dem *γεννηθῇ ἄνωθεν* im Vers 3 ausgleichen. Das Gleiche versuchen die Altlateiner abeff[2]lq mit renasci. Zugleich geben sie deutlich zu verstehen, daß nicht *ἄνωθεν γεννηθῆναι* ihre Vorlage gewesen. Denn dieses haben sie in Vers 3 — nur l bildet eine Ausnahme — mit renasci denuo wiedergegeben. Entsprechend haben cfg vg nasci, da sie Vers 3 nasci denuo über-

---

steht im sy[s] nur ܬܘܒ, das auch im Anfange des Verses 17 erscheint, für *πάλιν δεύετρον*. Allerdings ist dieser Text nicht einheitlich bezeugt. Es kommen Omissionen, sowohl des *πάλιν* als auch des *δεύτερον* vor. Siehe Blass zur Stelle, der in seinem Texte nur *δεύτερον* hat, obgleich *πάλιν* besser bezeugt zu sein scheint, wenn man von seiner verschiedenartigen Einordnung absieht.

[1] Einen Unterschied zwischen iterum und iterato (c ff[2]) würde ich nicht annehmen, d. h. bezüglich ihrer griechischen Vorlage. Merx sieht in iterato das *δεύτερον*, zugleich aber eine nachträgliche Korrektur. Der Beweis dafür ist indessen ausgeblieben. Und eine Korrektur könnte immer noch eine Emendation des Textes sein! Dies gilt auch für nasci gegenüber renasci („ . . . während c iterato introire et nasci korrigiert und f Hieron. Aur. wenigstens nasci herstellt." Dazu unterm Strich: „Für *δεύτερον* setzt c iterato, ff[2] nimmt das auf, aber behält renasci bei").

[2] In diesem Sinne ist folgende Behauptung bei Merx richtig: „. . . Pesch bringt unter Erhaltung des *πάλιν* nachträglich das *δεύτερον* hinein und setzt für *ἀναγεννηθῆναι* (muß natürlich *ἄνωθεν γεννηθῆναι* heißen!) = "ܡܢ ܕܪܫ" (im Texte von Lewis steht "ܡܢ"!) das bloße *γεννηθῆναι*."

setzten — vg steht darunter als Ausnahme ähnlich wie vorher l.

Einige Lesarten haben schon das erste γεννηθῆναι mit dem Vers 3 zu harmonisieren versucht: H 28 add ἄνωθεν, e denuo renasci, a q (Sah) renasci. Nur hat hier die Harmonisierung nicht weiter um sich gegriffen. Dies macht das hinter γεννηθῆναι stehende γέρων ὢν verständlich (Arm hat dafür qui natus est!). Beachtenswert scheint es mir wieder, daß von den Altlateinern gerade e a q vertreten sind. Zum Schluß sei auf die gleichen oder analogen Angleichungen in den Versen 5, 6, 7, 8 im voraus hingewiesen. — Zuviel darf auf die vorgebrachten Hypothesen nicht gepocht werden. Der Text ist eben zu unsicher und läßt verschiedenen Erklärungen Raum. Zum Glück handelt es sich um Minutien und die geläufigen Lesarten bleiben die wahrscheinlichsten.

Vers 5 hat im sy^s die Reihenfolge „aus Geist und Wasser" gegenüber „aus Wasser und Geist" bei den Griechen und in sy^v. Dazu sagt Merx: „Da die letztere Form nicht in die erstere verwandelt sein würde, so ist die erstere die alte, welche dogmatisch nach dem Satze, daß der Geist nach der Taufe erteilt wird, umgestaltet ist."[1]

Ich kann hier keine Absicht erkennen. Man beachte nur den Vers 8, der die gewöhnliche Reihenfolge „aus Wasser und Geist" im sy^s wahrt! Dabei scheint mir dort „aus Wasser und Geist" ein Zusatz und Angleichung an Vers 5 zu sein.[2] Denn zunächst fehlt es in den wichtigsten Zeugen.[3] Sodann merkt

[1] Darin scheint schon ein Irrtum zu liegen, nämlich die ungenaue Trennung zwischen Taufe und Geisterteilung, die wir Firmung nennen. Vergl. dazu vielleicht A. Seeberg (Die Taufe im N. T.[2] [Biblische Zeit- und Streitfragen I, 10]. Berlin—Lichterfelde 1913), der verschiedene Stellen auf die Taufe bezieht, die wir auf die Firmung beziehen. Bei Merx hat das einen falschen Begriff der fraglichen Geburt zur Folge.

[2] So auch v. Soden.

[3] Merx führt an: B A al Memph Sah Harcl Pesch Hrs, Tischendorf: c f g l q vg aeth ἐκ τοῦ πνεύματος, ℵ a b e ff^2 m foss mm syr^{cu} Hil^{1143} al (Lewis r_1 aur) ἐκ τοῦ ὕδατος καὶ πνεύματος. Deutlich scheiden sich die Lateiner hier wieder in zwei Gruppen!

man das gleiche Bestreben, wenn im Vers 6 sy^v (allerdings nur ^{mg}), sy^p (auch nur „am Rande nachgetragen“) und ein bei v. Soden angeführter Grieche „aus Wasser und Geist“ lesen.[1] Schließlich vergesse man nicht, daß schon eben harmonistische Tendenzen aufgezeigt wurden und beachte das Folgende.

Wir können wohl annehmen, daß das „aus Geist und Wasser“ des sy^s eine Schreibersünde ist und noch dazu eine läßliche. Denn es macht keinen großen Unterschied, ob man liest „aus Geist und Wasser“ oder „aus Wasser und Geist“. Jedenfalls müßten die „dogmatischen“ Erwägungen, die Merx dabei vermutet, weiter zu bemerken sein. Sy^s steht indessen allein da!

„Einen Schritt weiter“[2] — folgert der Autor — „gehen dann Texte, welche spiritu sancto bieten.“ Und darin stimmen wir ihm bei, denn sowohl im Vers 5 als im Vers 8, wo das sanctus erscheint, ist die Bezeugung eine ungenügende[3] und die Absicht ziemlich klar.

Im Folgenden können wir Merx nicht mehr beistimmen: „Man kann aber auch nach der andern Seite einen Schritt weiter gehen und vermuten, daß das Wasser hier sekundär — weil in der ältesten Textüberlieferung Wanderwort[4] — eingesetzt ist[5]. Wie kommt es, daß sofort auf die Natur des

---

1 „Völlig sinnlos“ finde ich das hier nicht. Mindestens müßte man das Gleiche von Vers 8 behaupten. Der Gegensatz bleibt ja bestehen. Nur wird der in Vers 5 angedeutete Gedanke der Taufe abermals angeschlagen.

2 Nur nicht auf der von Merx vorgezeichneten Entwicklungsbahn!

3 Vers 5: a ff^2 m r vg^{ed} (et tol al) aeth $Or^{int\ 2,44}$ et ^{4,483}; Vers 8: aeth. Hil.

4 Über den Wert dieses Kriteriums wurde schon gesprochen; denn der Terminus bezeichnet nichts anderes als ein Wort, das „verschieden eingeordnet ist“ — das „ursprünglich als Glosse zugesetzt“ sein soll. Vergleiche nur noch die treffenden Bemerkungen von Bauer (l. c., 340 ff).

5 So auch Burkitt, l. c., II. 310 ff: „These variations in rendering (sc. Vers 8), and the transposition of „spirit“ and „water“ by S in v. 5, may be explained if we suppose that the original form of the Ev. da-Mepharreshe (or the Greek text underlying it) omitted the mention of „water“ in each case.“

Geistes und seines Wesens eingegangen, vom Wasser aber nichts weiter gesagt wird? Das gilt dann natürlich auch für Vers 8, wo das Wasser in den wichtigsten Zeugen fehlt."

Umgekehrt steht das „Wasser" in allen Zeugen für Vers 5. Die Textgeschichte bietet also gar keine Unterlage für die angebrachte Hypothese. Und das gibt schon zu denken.[1] Warum ist es denn mit der Bezeugung des ὕδατος im Vers 6 und 8 gleich anders? Wie kommt es besonders, daß die Addition in den einzelnen Zeugen meist nicht konsequent durch alle drei Verse 5, 6 und 8 durchgeführt worden ist? Und das müßte wohl der Fall sein, hätte die Korrektur nur die „Geisteswiedergeburt[2] in Verbindung mit der Taufe setzen" wollen.[3] Denn „erst mit der Einsetzung des Wortes ἐξ ὕδατος hier — d. h. im Vers 5 und 6 und 8! — hat die Redaktion . . . ihr Werk völlig getan." Endlich noch: Wie hätte diese Redaktion mit dem aus „Geist und Wasser" beginnen können? Die Reihenfolge der Erscheinungen war doch von Anfang an klar und blieb dieselbe!

Aus all dem Gesagten ergibt sich wohl, daß das ἐξ ὕδατος im Vers 8 eine mehr mechanische Angleichung an Vers 5, daß

---

1 Cfr. ExpT XV (1903—1904) S. 414: „But conjecture unsupported by manuscripts has not yet been accepted as an authoritative guide in determining the text of the New Testament" (J. Reid).

2 Diese Wiedergabe des ἄνωθεν γεννηθῆναι finde ich treffend.

3 In dem Ergänzungssatze dazu: „Was die spätere Doktrin verlangte Act. 8, 16; 19, 6", soll sicher „spätere" betont werden. Aber die angezogenen Stellen beweisen das durchaus nicht. Sie haben überhaupt nicht unsere Geburt im Auge, sondern die Firmung. Vergleiche darüber etwa J. Felten, Die Apostelgeschichte, Freiburg 1892 und A. Steinmann, Die Apostelgeschichte, Berlin 1913 (hier noch besonders S. 60 den Exkurs über Taufe und Firmung). Wir haben den oben vermuteten Irrtum klar vor uns: die „Geisteswiedergeburt" umfaßt nach Merx auch die Firmung. In Wahrheit ist sie nichts anderes als die μετάνοια der Synoptiker, die Rechtfertigung durch die Taufe. Also keine „spätere Doktrin". Nur ein formeller Unterschied besteht zwischen der μετάνοια und dem ἄνωθεν γεννηθῆναι, daß dieses mehr die positive Seite der μετάνοια hervorkehrt. Vergl. hierzu besonders Cremer, Rechtfertigung und Wiedergeburt. Auch Feine, Theologie des N. T. 624 ff und Holtzmann, Neutestamentliche Theologie. 546, 554 ff.

dieser selbst aber unantastbar ist. Die beiden Verse bedingen einander nicht, und Merx ist im Unrecht, wenn er meint: „Haben wir aber oben (Vs. 5) das ἐξ ὕδατος als ungehörig ausgeschlossen, so ist das Fehlen dieses Wortes hier (Vs. 8) . . . eine wichtige Bestätigung unserer oben geübten Kritik.“ Und ebenso: „Wird nun hier (Vs. 8) die Parallele, die auf dem Worte רוח = Wind und Geist beruht, durch Einbeziehung des Wassers unpassend, so folgt für die ganze Stelle, daß das Wasser ihr ursprünglich fremd war . . .“[1] Zudem trifft uns der letzte Einwand nicht mehr, weil wir eben das ὕδατος abgelehnt haben. Aber selbst wenn wir damit im Irrtum wären, besteht der Einwand nicht zurecht. Denn das tertium comparationis bleibt ja doch bestehen, ob wir ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος oder nur ἐκ πνεύματος lesen: das Geheimnisvolle. Oder was verlangt eine weitere Parallelisierung?

Eine sachgemäße Exegese kann auch die Vernachlässigung des ἐξ ὕδατος in den Versen 6 und 8 nicht als Schwierigkeit empfinden. Es soll einzig die Notwendigkeit einer geistigen Geburt betont werden. Das „Wie“ derselben ist nicht Gegenstand des Interesses. Deshalb liegt auf dem ἐξ ὕδατος im Vers 5 kein Nachdruck. Mit anderen Worten, nicht die Taufe soll hervorgehoben worden, sondern die mit derselben verlangte innere Umgestaltung.[2] Die Taufe wird nur zart angedeutet als

[1] Vergl. ExpT, XV (1903—1904) S. 414: „We cannot argue that because „water“ is an insertion in v. 8 it is therefore an insertion in v. 5“.

[2] Ähnlich und verständnisvoll Gennrich, l. c., 56: „Es kann nicht geleugnet werden, daß auf diesem Zusammenhang der Neugeburt mit dem Geisteswirken offenbar der Hauptnachdruck ruht, so sehr, daß, wenn man in Vs. 5, wo das ἄνωθεν γεννηθῆναι zuerst durch ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος erläutert wird, das ἐξ ὕδατος striche, im Gedankenzusammenhang auch nicht die geringste Lücke entstehen würde. Im folgenden wird nicht die geringste Rücksicht mehr auf diese Seite der Wiedergeburt genommen. Vielmehr es erscheint einfach das ἄνωθεν γεννηθῆναι dem ἐκ τοῦ πνεύματος γεννηθῆναι gleichgesetzt (vgl. den Zusammenhang von Vs. 7 und 8). Daraus ergibt sich freilich noch nicht das Recht, . . . ἐξ ὕδατος wirklich zu streichen. Damit wird das eine, das negative Moment der Wiedergeburt bezeichnet, das durch die Reinigung mit Wasser versinnbildlichte Abtun des alten sündigen Wesens. . . So ist es wohl verständlich, daß nun, wo es galt, das Wesen der Wieder-

der Weg zu dieser.[1] Nikodemus soll zugleich zu einer tieferen Auffassung der ihm bekannten äußeren Abwaschung bei der Taufe angeregt werden.[2]

Es muß noch gefragt werden im Vers 5, ob am Schluß zu lesen ist *εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ* (= sy^csv^) oder *εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν*. Die Zeugen gehen hier weit auseinander. Ich halte die zweite Lesart für die originale (= Tischendorf und Blass); denn es läßt sich kaum ein Grund ausfindig machen, weshalb das *εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ* in *εἰς βασιλείαν τῶν οὐρανῶν* abgeändert worden wäre[3], wohl aber umgekehrt: das

---

geburt selber begreiflich zu machen, das Hauptgewicht auf ihre positive Seite, ihre Begründung im Geiste gelegt wurde."

[1] Vergleiche Cremer, l. c., 103: „So wenig die Beziehung auf die Taufe unsrer Stelle abzusprechen Grund ist, so wenig wäre es freilich richtig, in dieser Beziehung den eigentlichen, nämlich durch die Situation gegebenen Sinn der Stelle zu sehen. Von der christlichen Taufe ist andeutungsweise die Rede, auf sie findet, was Jesus hier von der Notwendigkeit der Wiedergeburt als einer Geburt *ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος* sagt, seine Anwendung, weil hier Wasser und Geist zusammen sind." So wird der Einwand hinfällig, „daß Wassertaufe in einem Evangelium nicht von Ješu' so vorangestellt werden konnte, das vorher erklärt, Ješu' Aufgabe sei im Gegensatze zu der des Johannes, daß er mit Geist und eben nicht mit Wasser taufe, 1, 33 oder aber, wenn dort das *ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ* mit Blass gestrichen wird, gar nicht zu taufen hat." Übrigens ist der ganze Gedanke schief. — Wenigstens andeuten will ich, daß sich Merx noch auf die stoische Pneumalehre beruft für die Originalität des *πνεῦμα* allein im Vers 5 ff. Die Schwierigkeiten dieses Beweises sind einleuchtend. Näher hat sich der Autor auch nicht ausgesprochen.

[2] Weniger gefallen mir die folgenden Erklärungen: „Jesus spricht jetzt nur von einem Geborenwerden aus dem Geiste. Das zweite Element, das Wasser, kann um so leichter fehlen, als das Schöpferische und Lebenspendende in der christlichen Taufe eben der Geist Gottes ist" (Tillmann, l. c., 70). — „Freilich ist das Wasser so wenig wie das Fleisch an sich geeignet, neues Leben zu erzeugen, vielmehr der Geist die allein Leben wirkende Kraft (6, 63), und wird daher Vers 6—9 nur noch vom Geist, nicht mehr weiter vom Wasser geredet" (Zahn, l. c., 188). — „. Das Fehlen 8 (sc. d. *ὕδατος*) läßt sich begreifen, weil das Unterscheidende bei den christlichen Taufen eben der Geist ist" (Bauer, Johannes — Handbuch z. N. T. II, 2. Tübingen 1912. S. 36).

[3] Zahn sagt allerdings: „Jo 3, 5 würde unbedingt mit א* *τῶν οὐρανῶν* zu lesen sein, wenn nicht die Schriftsteller, die es bezeugen, einer Be-

τοῦ θεοῦ ist Angleichung an Vers 3. Auf die Textzeugen wage ich mich weniger zu stützen. Und „ein Unikum“ ist *βασιλεία τῶν θεοῦ* bei Johannes ebenso gut wie *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*. So kann ich die Gründe bei Merx nicht billigen, wenngleich ich seine Entscheidung für *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* teile.

In den Konsequenzen kann ich aber Merx nicht mehr folgen: „Diese Lesart führt aber auf eine dem Matthäus im Sprachgebrauche gleiche, also jüdische Quelle, die der Evangelist demnach für die ganze Nikodemusgeschichte benutzt hat. Auf eine solche weist auch das „Eingehen“ in das Himmelreich Vs. 5, welches eben darum ursprünglich in Vs. 3 gestanden haben muß.“ Diese Schlüsse sind übereilt und unbegründet. „Man kann „Himmelreich“ aber auch nicht als Spezialität des ersten Evangelisten erklären.“[1] „Die sprachliche Verschiedenheit mindert sich fast bis zur Übereinstimmung, wenn man bedenkt, daß die Juden zur Zeit Christi die Gewohnheit hatten, den Namen Gottes zu vermeiden und dafür lieber einen Ersatznamen, zumal „Himmel“, als den Ort der Wohnung Gottes einzusetzen. Christus hat gewiß nicht diese jüdische Scheu vor dem Jahwenamen. Vielleicht aber hat er sich bisweilen dem Sprachgebrauche seiner Zeit angeschlossen. Vielleicht auch haben wir im Himmelreich eine freie Übersetzung des Evangelisten selbst.“[2] Das „Eingehen ins Himmelreich“ ist wohl für jedes Idiom verständlich, und deshalb beweist die Existenz einer diesbezüglichen hebräischen Phrase nichts. Wie kann sich da Merx berechtigt fühlen, deswegen sogar Korrekturen vorzunehmen? Nur T^b hat im Vers 3 das *εἰσελθεῖν*. Aber das auch von unserm Autor erwähnte *ἰδεῖν* im Vers 5 gibt uns die Erklärung dafür. Es ist dieselbe wie

---

einflußung durch Mt 18, 3 verdächtig wären“ (Das Evangelium des Mt (Kommentar z. N. T. I)². Leipzig 1905. S. 121³). Der Beweis dafür ist aber ausgeblieben!

[1] Feine, Theologie d. N. T. S. 51.

[2] B. Bartmann, Das Reich Gottes in der Heiligen Schrift (Biblische Zeitfragen V. 4/5). Münster i. W. 1912. S. 4.

oben für das *βασιλεία τοῦ θεοῦ* im Vers 5: Angleichung.[1] Oder hat man eine andere?

Vers 6 war eine harte crux für die alten Exegeten. „Merkwürdig früh und oft wurde (deshalb) das Bedürfnis empfunden, den von allen griech. Hss. . . . bezeugten Text von Vs. 6 zu erweitern.“[2] Sei es, daß man zu 6^a hinzusetzte: quia ex carne natum est oder aber zu 6^b: quia Deus spiritus est. Für dieses finden sich auch: quia Deus est spiritus vivus und *ὅτι ἐκ τοῦ πνεύματός ἐστιν*. Schließlich wird demselben noch angefügt: et ex Deo natus. „Wer (aber) die Richtigkeit der Überlieferung... gegenüber dem Inhalt und der Schwankung (der Zusätze) . . . erwägt, der wird zu der Einsicht kommen, daß er hier uralte, in den Texte gestellte Erläuterungen vor sich hat . . .“ (Merx).

Am leichtesten dürfte es sein, dem *ὅτι ἐκ τοῦ πνεύματός ἐστιν* auf die Spur zu kommen: Es scheint eine mehr äußere Gleichheit mit dem quia ex carne natum est angestrebt zu haben. Sein einziger Vertreter ist 161* und dieser hat auch das quia ex carne natum est. Ob 161* ursprünglich eine andre Addition aufwies, vermag ich nicht zu entscheiden. Doch scheint mir dies höchst wahrseinlich.

Ebenso deutlich dürften sich quia Deus est spiritus vivus und et ex Deo natus als Erweiterungen zu erkennen geben. Das Erste wird nur von sy^s, das Zweite nur von sy^ca vertreten. Beide werden der gleichen Erwägung ihre Entstehung verdanken: Sie empfanden das quia Deus spiritus est als störend oder unklar. Sy^s suchte den Defekt durch Einfügung des vivus ܚܝܐ,[3]

---

1 Also eine Bestätigung unsrer Ansicht!

2 Zahn, Das Evangelium des Johannes, 1894.

3 Als Quelle derselben vermute ich mit ziemlicher Sicherheit Jo 6, 63. Man beachte den Gegensatz *σάρξ-πνεῦμα*! Deswegen würde ich schon das ܚܝܐ mehr im Sinne von vivificans fassen. Darin bestärkt mich eine Bemerkung von Burkitt (l. c., II. 301 f und 44). Er vermutet nämlich in dem ungewöhnlichen masculinum ܚܝܐ, zumal die Stelle im Manuskript undeutlich, den Ausfall eines ܬ und übersetzt das so als femininum gekennzeichnete ܚܝܬܐ nach seiner allgemeinen Bedeutung eventuell mit „der (hl.) Geist“, den ganzen Zusatz: "Because God the Spirit is living".

sy^{c}a durch Hinzufügung des et ex Deo natus zu beseitigen.[1]

Ernstlicher kommen nur in Frage quia ex carne natum und quia Deus spiritus est. Auffallend ist es aber sofort, daß die Vertreter beider Lesarten zum großen Teil dieselben sind.[2] Die Additionen werden auch innerlich zusammengehören, d. h. aus gleichen oder wenigstens ähnlichen Rücksichten entstanden sein. An ihre Originalität ist nicht zu denken; denn zunächst fehlen die Zusätze vielfach und in guten Handschriften. Dann scheinen sie nicht die lectio difficilior. Und alles deutet ja an dieser Stelle auf Redaktionsarbeit am Texte hin. So erblicke ich in den Erweiterungen eine Betonung der ausgedrückten Gedanken und möchte dieselben etwa wiedergeben: „Was aus Fleisch ist, ist Fleisch, weil es (eben) aus Fleisch ist. Und was aus Geist ist, ist Geist, weil Gott (selbst der) Geist ist.“[3] Näher

---

Andernfalls würde er ܕܚ̈ܝܐ konjizieren, was auf den gleichen Sinn hinauskommt. Ich würde eventuell das ܡܚܝܐ aus 6, 63^{a} wiederherstellen. Aber das Nächste scheint mir, ܚ̈ܝܐ (6, 63^{b}) zu punktieren: „Weil Gott der (hl.) Geist Leben ist.“ Das Genus des ܪܘܚܐ ist wohl weniger beachtenswert. Schließlich soll ܚܝܐ als femininum aufgefaßt werden, obgleich mir dies nicht gerade wahrscheinlich ist wegen 6, 63. Merx benutzt das masculinum, um „die Jugend der Erweiterung“ zu beweisen; „denn in ܪܘܚܐ ܗܘ ܚܝܐ ist die Ruah als masculinum nach dem jungen kirchlichen, künstlichen Sprachgebrauche behandelt“ (Vergl. dazu Burkitt a. e. a. O.).

1 Das Ganze: quia Deus spiritus est et ex Deo natus wird ein neuer und selbständiger Gedanke. Deshalb beginnt man (gegen Burkitt) in der Übersetzung am besten einen neuen Satz: „Weil Gott Geist, ist er (sc. d. Geist) auch (= ܘ, cfr. Nöldeke, Syrische Grammatik[2]. Leipzig 1898. § 339) aus Gott geboren.“ Sonst bleibt eine auffallende formale Härte an der Addition haften und der Zweck des et ex Deo natus wird schwer verständlich.

2 Sy^{s} hat vielleicht bei der Entstehung des ܚܝܐ das quia ex carne natum (gegen sy^{c}) gestrichen, da es ihm zu tautologisch klang. Und derselbe Gedanke mag auch anderweitig wirksam gewesen sein.

3 Vergl. Weiß, Schriften d. N. T. II, 742: „In schroffem, scheinbar unüberbrückbarem Gegensatz stehen Fleisch und Geist, die irdische und die göttliche Welt; — das Fleisch, der Stoff, aus dem die irdischen Menschen von dieser Welt geformt sind, und ihre Art, vergänglich, schwach, sündig, der Geist, das Wesen und die Kraft der göttlichen Welt, Gottes selbst, unvergänglich, herrlich, fleckenlos.“

vermute ich, daß das quia Deus spiritus est aus Jo 4, 24 stammt,[1] und daß das quia ex carne natum als analoge Verdeutlichung und mit Anlehnung an 6, 63 auftrat.[2]

Vers 7. Daß sy^cs am Anfange ein ܘ (= καὶ, das auch einige wenige Griechen haben) hinzufügen, können wir wohl ignorieren.

In dem ܠܟܘܢ (ὑμῖν) statt σοι sieht man deutlich die Einwirkung des folgenden ὑμᾶς (ܠܟܘܢ). Sy^s steht damit übrigens ganz allein da. Ein bei v. Soden verzeichneter Grieche läßt vielleicht aus demselben Grunde das σοι aus.

Die Omission des ἄνωθεν durch sy^s (= A*a) hat ihren Grund in den Nachbarversen. Es paßt nicht so recht in diese Umgebung hinein, und für den Übersetzer liegt der Nachdruck richtig auf dem Geborenwerden (ܝܠܝܕ im Vers 6!) = Geborenwerden-müssen. Oder es liegt nur ein Zufall vor?[3]

Die von Merx gegebene Übersetzung dieses Verses ist wohl nicht genau.[4] Das ܠܡܬܝܠܕܘ ܠܟܘܢ scheint mir nicht = „daß

---

1 So auch Zahn, D. Ev. d. Johannes, 1894⁴.

2 Vergl. damit Burkitt, l. c., II. S. 310. Nur kann ich sein Argument nicht billigen, das er aus der Angabe des hl. Ambrosius (De Spirit. III, 11) gewinnt, daß die Arianer das quia Deus spiritus est gestrichen hätten. Wenn daraus folgen soll, daß dieser Zusatz vor den anderen in den Text gekommen, so ist das ein argumentum e silentio. Hier ist es aber sicher nicht angebracht. Ebensowenig hat Burkitt den Beweis erbracht, daß man im Westen entgegen dieser Stellung des Ostens alle Zusätze (abgesehen von ὅτι ἐκ τοῦ πνεύματός ἐστιν) für sy^s als zusammengehörig betrachtete. Darin stimme ich mit Burkitt wieder überein, daß die obige Auslassung nur wegen der schlechten Bezeugung von den Arianern gemacht wurde, wenngleich man sich vorstellen kann, daß ihnen dies sehr erwünscht war. Die Addition selbst kann schon lange vor den arianischen Streitigkeiten existiert haben. Wir haben ja eine Erklärung dafür zu geben versucht. Immerhin könnten im Kampfe mit den Arianern die Orthodoxen die Bedeutung des quia Deus spiritus est erkannt und seine Geltung erweitert haben. Darin mag auch Merx die Deutung seines Vermerkes bei Ambrosius und der Tatsache finden, daß bereits Tertullian (De carne 18) und Nemesianus a Thebunas (Cyprian, Sententiae episcoporum 5) diesen letzten Zusatz haben.

3 Lewis: „Found in John III. 3“ verstehe ich nicht.

4 Moulton, l. c., 204 gibt das μὴ θαυμάσῃς wieder mit: „Du brauchst dich gar nicht zu wundern!“ (= desine mirari, c. l., 202).

ihr geboren werdet." Da hätte ja der sonst so umsichtige Syrer versagt! Jesus hat doch gesagt (3, 3; 5): „Wenn jemand nicht geboren wird . . ."! Darum ist der griechische Text mit *δεῖ* konsequent und ebenso sy^{cv} mit ܘܠܐ. Und sy^{s} wollte sicherlich nichts anderes wiedergeben. Von einer andern Vorlage ist nirgends etwas zu merken. Eine lexikalische Schwierigkeit liegt nicht vor,[1] zumal noch unten (Vers 14) das *δεῖ* auf die gleiche Weise wiedergegeben ist.[2]

Im **Vers 9** finde ich die Wiedergabe des *ταῦτα* bemerkenswert. Sy^{cs} haben dafür den Singular ܗܕܐ, der sich auch bei Tatian (ذلك) zeigt, während sy^{v} den Plural ܗܠܝܢ liest. Und dies wird um so auffallender, als sy^{cs} im Vers 10 sich dieser anschließen und auch ܗܠܝܢ schreiben (sy^{da} ܗܠܝܢ). Fast möchte ich deshalb glauben, daß die so harmonisierungssüchtigen Syrer hier eine Absicht verfolgen.

Vers 12[b] haben sy^{csv} ein Suffix angehängt: ܐܝܟܢܐ ܬܗܝܡܢܘܢܢܝ = wie solltet ihr **mir** glauben. Ein originales *μοι* wage ich deshalb noch nicht zu postulieren wie Merx.[3] Es „wird ein Pronominalsuffix im Syrischen allezeit leicht angehängt. Und es wird auch im Griechischen leichter angehängt als gestrichen."[4] Auffallend ist es wieder, daß diese Addition nicht auch in 12[a] gemacht worden.

Die Wiedergabe des Griechischen mit ܥܠ ($sy^{da\,cs}$) = *περὶ*

---

[1] Cfr. Nöldeke, l. c., 216.

[2] Merx übersetzt da mit: „so ziemt es" und hält die Stelle für „ein Beispiel der Wörtlichkeit", für eine „photographische Wiedergabe von *ὑψωθῆναι δεῖ*". Sy^{c} hat auch hier ܘܠܐ, sy^{v} ܘܙܕܩ (und nähert sich so sy^{da}). — Zum Vers 8 wäre außer dem Gesagten nur noch zu erwähnen, daß sy^{s} ܗܘ ܒܠܚܘܕܘܗܝ = solus hinter ܡܠܟܐ verdeutlichend ergänzt. Der Plural im Schlußsatze könnte durch den Vers 7 veranlaßt sein (ܠܟܘܢ — ܠܟܘܢ), wenn überhaupt eine Absicht darin zu suchen ist.

[3] Durch den Druck (Fettdruck) des „mir" gibt er zu erkennen, daß er sich dabei auf die gleichen Gründe stützt wie oben 2, 23 bezüglich des *πιστεύειν* c. dat.

[4] A. Pott, Der griechisch-syrische Text des Matthäus ε 351 im Verhältnis zu Tatian s^{sc} Ferrar. Leipzig 1912. S. 18. Vergl. A. S. Lewis, zu H. J. Vogels Schrift, Die altsyrischen Evangelien in ihrem Verhältnis zu Tatians Diatessaron. Leipzig 1913. S. 3 f.

ist zwar etwas frei, setzt aber den gewöhnlichen Text voraus.

Vers 13. Das „strittige“, aber von den meisten und bedeutendsten Ausgaben aufgenommene ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ am Ende des Verses (auch von sy^{dv} vertreten) scheint original zu sein. Ich schließe dies weniger aus der Güte der Bezeugung — obwohl die meisten Großhandschriften darunter stehen —,[1] als vielmehr auf Grund sachlicher Erwägungen. Für die nachträgliche Einsetzung finde ich keinen rechten Grund. Wohl aber oder wenigstens leichter für eine spätere Auslassung: Man konnte darin keinen besondern Sinn entdecken und empfand deshalb den Nachsatz als übermäßige und zwecklose Belastung des klaren Sinnes.[2] Und aus diesem Grunde haben sy^{cs} ihre Korrekturen vorgenommen: ὃς ἦν ἐν τῷ οὐρανῷ (sy^{c-dah} e Zen. $Jac.^{nisib}$), ὁ ὢν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (sy^{s}—80 88).[3] Sie suchen dies ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ im Munde Jesus verständlich zu machen.[4]

---

1 Auch Origenes ist wohl zu beachten: „non dixit qui fuit, sed qui est in caelo“ (Siehe Tischendorf).

2 Cfr. Zahn, Das Evangelium des Johannes, 198 ff: „Für die Echtheit (sc. des ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ) spricht . . . zweitens der Umstand, daß älteste Übersetzer teils durch imperfektische Übersetzung von ὁ ὤν, teils durch Änderung des ἐν τῷ ου. in ἐκ τοῦ ου. erkennen lassen, daß der auf den ersten Blick sich aufdrängende Sinn der Worte, wonach Jesus sich ein gleichzeitiges Sein im Himmel und auf Erden zugeschrieben zu haben schien, manchen anstößig war. Eben diese Empfindung kann aber auch sehr wohl in der Zeit nach Orig. die Beseitigung der unbequemen Worte (wahrscheinlich in Ägypten durch Hesychius) veranlaßt haben. Drittens aber wäre ihre nachträgliche Einschiebung kaum zu erklären. Eine ausdeutende Erweiterung könnte man die Worte nicht nennen, da sie den scharfen Gegensatz zwischen Oben und Unten, der durch ἀναβέβηκεν und καταβὰς ausgedrückt ist, eher zu verdunkeln als zu verdeutlichen geeignet sind. Sie lassen sich auch nicht aus einer überschwenglichen Christologie erklären, die schon im 3. Jahrhundert allgemein verbreitet gewesen wäre. Was vorhin von den ältesten Versionen bemerkt wurde, zeugt dagegen; und diejenigen alten Theologen, welche den Gedanken eines gleichzeitigen Lebens des Menschen Jesu im Himmel und auf Erden mit Vorliebe entwickeln, geben nicht die vorherrschende Anschauung wieder. . . .“

3 v. Soden führt diese Variante auf 13^{a} zurück. Ich könnte höchstens formalen Einfluß begreiflich finden.

4 Vergl. Bauer, Johannes, 36: „Das aber (sc. die Lesarten des sy^{c}

Ob den Syrern dabei schon irgendwie das Problem fühlbar geworden, daß wir in diesem Verse eventuell keine Worte Jesu mehr vor uns haben, sondern eine Reflexion des Evangelisten? Einige lassen schon im Vers 11 den Evangelisten sprechen. Andre erst im Vers 16 oder gar 19. Merx spricht von „Aussagen der Gemeinde“ (11, 13, 16).

Wenn man dies allein beachtet, dann erweckt die Annahme einer solchen Reflexion wenig Vertrauen. Und dies muß noch erschüttert werden, wenn man sich die verschiedenartigen Begründungen vor Augen führt. Mir scheint der eigentliche Fehler in der mangelhaften Berücksichtigung des sachlichen Zusammenhanges und in der damit zusammenhängenden einseitigen Deutung der Worte *ἀναβέβηκεν* (13), *ὑψωθῆναι* (14), *ἔδωκεν* (16) zu liegen. Man verstand nämlich *ἀναβέβηκεν* oft von der Himmelfahrt, *ὑψωθῆναι* und *ἔδωκεν* meist von dem Kreuzestode Christi.

Was zwingt uns indessen zu einer solchen Interpretation? Ja, ist dieselbe erlaubt? Verfolgen wir den Gedankengang der Perikope! Trotz der nachdrücklichen und wiederholten Betonung der Notwendigkeit einer geistigen Geburt (3 ff), trotz des dem Verständnis so entgegenkommenden Bildes (8), beharrt Nikodemus auf seinem Zweifel (9). Dadurch hat er jedes Anrecht auf zarte Rücksicht verwirkt. Offen spricht Jesus den letzten Grund solcher Geistesverfassung aus. Es ist der Unglaube (10 f). Jetzt ist erst das eigentliche Thema erreicht. Nun wird es klar, warum Jesus auf das Zeugnis des Nikodemus (2) nicht eingegangen, „sich ihm nicht anvertraut“. „Er wußte, was in dem Menschen“, daß auch Nikodemus nur ein Wundergläubiger.

In der Folge wird das Thema näher beleuchtet. Wenn der Unglaube schon jetzt so starr ist (11), da Jesus *ἐπίγεια* verkündet (12[a]), wie sollte er Glauben finden, wenn er *ἐπουράνια* offenbaren

---

und sy[s]) sind offensichtlich, ebenso wie der Fortfall des ganzen Passus ... Korrekturen, die ihr Motiv in der Empfindung haben, daß die Worte in den Mund des irdischen Jesu nicht hineinpassen.“ Auch Zahn, Das Ev. des Johannes, 198[58].

wird (12^b). Und doch gibt es keinen kompetenten Zeugen hierfür außer ihm. Denn „Niemand ist in den Himmel hinaufgestiegen und so befähigt, Himmlisches zu bezeugen; diese Fähigkeit besitzt (allein) der, der umgekehrt vom Himmel herabgestiegen ist, der Menschensohn,“[1] der sogar ständig im Himmel ist (13).[2] Wie darum einst Moses in der Wüste die Schlange aufgerichtet als das einzige Heilmittel, so muß (δεῖ = ἔδει)[3] auch der Menschensohn aufgerichtet werden als der einzige Wegweiser zum Leben (= Himmelreich) (14 f). Welche Liebe hat also Gott der Welt erwiesen, da er seinen eingebornen Sohn hingab (ἔδωκεν — καταβάς), damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren gehe, sondern das ewige Leben habe (ins Himmelreich eingehe) (16).[4]

Diese Exegese, die besonders dem Zusammenhange des Ganzen gerecht werden will, verlangt also durchaus nicht die obige Auslegung des ἀναβέβηκεν, ὑψωθῆναι, ἔδωκεν. Sie soll aber für ὑψωθῆναι und ἔδωκεν nicht geleugnet werden.[5] Doch ist dies der entferntere, wenngleich vollere Sinn. Auch ist die Hypothese einer Reflexion mit dem Gesagten nicht abgetan. Denn wenngleich unsre Interpretation gut zu der Einleitung (2, 23 ff) paßt, so ist immer noch zu bedenken, daß dieselbe von

---

1 J. Sickenberger, Leben Jesu I (Biblische Zeitfragen VII, 11/12). Münster i. W. 1914. S. 68.

2 Zur dogmatischen Bewertung dieser Stelle siehe J. Pohle, Lehrbuch der Dogmatik (Wissenschaftliche Handbibliothek XXI 6). Paderborn 1914. II, S. 139.

3 Cfr. ThQ LXXXIV (1903), S. 195.

4 Damit ist auf folgende Schwierigkeit von Merx die Antwort gegeben: „In welcher Beziehung steht aber dazu (sc. zum Vorausgehenden) die Schlangenerhöhung und die Kreuzsymbolik 3, 14? Das ist für mich eine Aporie. Es handelt sich nachher um das Richteramt des Logos 3, 16, das er nach dem Rückgange zum Vater ausüben wird, wobei 3, 19 auf 1, 5 rekurriert, dabei ist aber die Symbolik oder Typik der Wüstenschlange nicht nötig. Ist 2, 14 ursprünglich?“ (II, 3, 23).

5 Wohl aber für ἀναβέβηκεν, worin mich die eigenartige Paraphrase von Merx nur bestärkt: „Wer kann denn überhaupt Himmlisches mitteilen? Niemand außer dem in den Himmel gestiegenen (!) und zuvor (!) aus dem Himmel herabgekommenen Logos, Ješu’, der Sohn des Menschen, der aus dem Himmel ist.“

dem Evangelisten herrührt. Er hat also die Perikope unter einem bestimmten Gesichtswinkel gesehen. Konsequente Durchführung wäre deshalb kein Beweis gegen die Annahme einer Reflexion. Andrerseits ist es klar, daß der Evangelist die Perikope nicht vergewaltigt hat. Denn nicht deshalb hat er sie so geformt, weil er die Einleitung beweisen wollte. Sondern umgekehrt, weil ihm die Unterredung diese Gedanken zu veranschaulichen schien, deswegen setzte er sie als Einleitung an die Spitze. Auf jeden Fall bleibt die Möglichkeit verdeutlichender Additionen bestehen. Das fragliche Problem erhält aber ein ganz andres Gesicht. Wir stehen einfach vor der Frage: Wie weit macht Johannes die evangelischen Tatsachen seinen schriftstellerischen Zwecken dienstbar? Ihre Beantwortung muß auf Schwierigkeiten stoßen. Denn der Evangelist wird sich bemüht haben — und er zeigt wirklich Verständnis dafür —, sich in die Vorlage einzufühlen, zu sprechen, wie Jesus gesprochen. Deshalb glaube ich nicht, daß Johannes hier den Standpunkt geändert hätte, wenn er auch Einfügungen und Anfügungen sich erlaubt hätte. Nur zu leicht kann man in der Ausscheidung der schriftstellerischen Zutaten zu weit gehen und so jedes historische Fundament ins Wanken bringen. Methodisch soll erst im Notfalle ein neuer Erklärungsgrund herbeigezogen werden.[1]

Der **Vers 15** ist augenscheinlich dem folgenden angeglichen. Denn für eine Auslassung des ܠܐ ܢܐܒܕ ܐܠܐ = *μὴ ἀπόληται ἀλλὰ* vermag ich keine Erklärung zu geben. Auch sy$^{d\alpha vh}$ haben diese Addition, während sy^{c} dieselbe auch im Vers 16 ausläßt und damit das Gleiche erreicht.

Etwas auffallend ist es wieder, daß sy^{s} bei der Harmonisierung nicht denselben Wortlaut gebraucht (wie sy$^{d\alpha v}$). Auf keinen Fall sehe ich aber darin ein Argument gegen die obige Erklärung: „Syrsin unterscheidet in Vs. 15 und 16 den Modus des folgenden Gliedes, er hat Vs. 15 *ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον*, Vs. 16 aber *ἀλλὰ ἔχει*

[1] Vergl. hier etwa O. Bauernfeind, Die literarische Form des Evangeliums. Greifswald 1915. (Diss.) Besonders S. 57 ff.

ζωὴν αἰώνιον = ܐܠܐ ܚܝܐ ܕܠܥܠܡ ܐܝܬ ܠܗ, und somit stimmt er mit E F H M Γ Λ 69 und vielen anderen Griechen. Non liquet." Zunächst scheint es gleichgültig zu sein, ob im Vs. 16 *ἔχῃ* oder *ἔχει* original ist. Der Sinn bleibt doch derselbe. Dann braucht der syrische Text nicht übersetzt zu werden wie oben. Hier darf er es nicht einmal. Denn das *ἔχει* ist ziemlich sicher unecht wegen der Bezeugung und da es grammatisch schwierig ist. Ich erblicke darin einen Fehler (HI — EI).[1]

Vers 16 zeigen sich die Folgen der falschen Interpretation des *ἔδωκεν*. Sy^{s} hat dafür ܫܕܪ = gesandt hat, was zunächst, zumal unter Berücksichtigung des Verses 3, als Harmonisierung aufgefaßt werden sollte. Merx führte dies aber auf eine futurische Vorlage (*δώσει* — *δοῦναι*) zurück, übersetzt auch das ܢܗܝܡܢ streng futurisch und postuliert dafür gleichfalls ein griechisches Futurum. Das findet er „passend, denn noch ist Ješu' nicht (in den Tod) gegeben, und die Gläubigen, d. h. die Christen, gehören erst der Zukunft an." Dann stellt er die Frage: „Ist dies Einstellen der Konstruktion in die vorliegende Situation des redenden Ješu' das Ergebnis einer Reflexion bei Syrsin und seiner Vorlage . . .?" Und er vermutet: „Gerade weil es dem Gefühl der Christen entsprach, kann es das ursprüngliche *δώσει* und *πιστεύσει* ganz allgemein, außer im Altsyrer . . . verdrängt haben."

Folgendermaßen sucht Merx die futurische Deutung im sy^{s} zu stützen: Er übersetzt bei Tatian die arabischen Imperfekte für *ἔδωκεν* und *πιστεύων* streng futurisch, ebenso das ܢܬܠ der sy^{v}, während er ihrem ܡܗܝܡܢ nur einen präsentischen Sinn zuerkennt.[2] Dann weist er noch auf das gänzliche Fehlen des *ἔδωκεν* in ℵ* hin und fragt sofort: „War die Vorlage für Syrsin und Pesch *ὥστε δώσει* . . . oder lasen sie *ὥστε δοῦναι*, was futurisch aufgefaßt werden kann? Das *ἔδωκεν* hat in ihnen keine Stütze."

---

1 Sy^{h} übersetzt im Vers 16 ܗܘܐ ܐܝܬ ܠܗ und will wohl das *ἔχῃ* klarer wiedergeben. Von *ἔχῃ* oder *ἔχει*, von einem prius oder posternis kann dabei noch nicht geredet werden.

2 „Syrcot, Hrs und Harcl haben *ἔδωκεν* und *πιστεύων* ausgedrückt."

Mir ist es unverständlich, wie sy[s] für ein Futurum (δώσει — δοῦναι) einstehen soll. Es steht einmal يمر da und dies scheint oben erklärt zu sein.[1] Mehr leuchtet nirgends durch.[2] Es ist auch nicht notwendig, die semitischen Imperfekte futurisch zu übersetzen. Vorerst kann im Arabischen von einer allzu strengen Tempusbezeichnung nicht die Rede sein. Sodann wollte der Übersetzer sicher das Futurum nicht betonen, sonst hätte er dies angedeutet, zumal ihm hierfür Mittel zu Gebote standen (سوف, سـ). So liegt bei Tatian wohl die Übersetzung des herkömmlichen griechischen Textes vor: durch das erste Imperfekt wird einfach die die Haupthandlung begleitende, von ihr abhängige Nebenhandlung bezeichnet.[3] Das Gleiche gilt von dem zweiten Imperfektum mit Rücksicht auf das erste. Doch ist ihm ein dem πιστεύων entsprechender, mehr oder weniger futurischer Sinn nicht abzuerkennen.[4] Auch das syrische Imperfektum ܢܬܠ der sy[v] ist als Folge zu erklären und dem ἔδωκεν gleichzusetzen.[5] Schließlich liegt kein

---

[1] Harmonisierung ist ja auch in dem ܒܪܗ — ܒܪܐ (υἱὸν αὐτοῦ statt υἱὸν in 16 und 17) und in der Auslassung des εἰς τὸν κόσμον im Vers 17 sichtbar. In erster Hinsicht stimmen sy[dacsv] (16 und 17) überein. Die andern Zeugen sind geteilt. Doch könnte im Vers 16 das αὐτοῦ ursprünglich sein (v. Soden). Im zweiten Falle stehen nur e und Chrysostomus auf der Seite des sy[s]. Aber e hat eine gleiche Ergänzung im Vs. 16, so daß der Zusatz nur übertragen ist. Dabei ist noch zu beachten, daß e hier mitteret für daret hat. „Überflüssig" oder gar „störend" ist das εἰς τὸν κόσμον nicht. Gerade deswegen wäre es aber sicher echt als lectio difficilior.

[2] Das يمر wird nur noch von e ff[2] aur vertreten.

[3] Vergleiche Socin-Brockelmann, Arabische Grammatik[6]. Berlin 1909. S. 95 ff.

[4] Bezeichnet doch „das participium praesentis eine der Haupthandlung gleichzeitige Nebenhandlung", hier eben auch das Futurum (ἀπόληται-ἔχῃ). Näherhin steht πιστεύων in einem hypothetischen Satze mit eventuell-allgemeinem, futurischem Sinn — „Es steht für ἐὰν mit dem Konjunktiv".

[5] Vergl. Noeldeke, l. c., 197: „Häufig kann in abhängigen Sätzen das Perfektum und das Imperfektum stehen, je nachdem das Moment der Vergangenheit oder aber das der Folge, des relativen Späterseins mehr betont wird." — Das ܡܗܝܡܢ ist natürlich das πιστεύων und in gleicher Weise zu erklären. Vergl. abermals Noeldeke, 202 ff.

Grund vor, das ܡܗܝܡܢ des sy[s] futurisch aufzufassen. Es scheint mir nichts andres als die Wiedergabe des πιστεύων.[1]

Sachliche Erwägungen scheinen den Syrer gar nicht beschäftigt zu haben. Wenigstens besteht das oben vorgebrachte Bedenken: „Die Gläubigen . . . gehören erst der Zukunft an“ nicht zurecht. Jesus hat von Anfang an Glauben gefordert. Ist dies nicht der Tenor unserer Perikope?[2] Dann kann und muß sich jeder Lehrer auf den Standpunkt des Erzählers stellen. Andernfalls müßte die ganze Schrift die größte Gefahr laufen. Tatsächlich ist aber von solchen Textkorrekturen wenig zu merken.

Im **Vers 18** ist es mir immer noch nicht sicher, daß ܒܚܝܪܐ und nicht ܝܚܝܕܐ zu lesen ist. Wenn auch tatsächlich ein ܒ dastehen würde, so könnte es sehr leicht ein verunglücktes ܝ sein. Es könnten auch die vielen ܒ der Umgebung, besonders der voraufgehenden Kolumne, die Feder des Schreibers unbewußt vergewaltigt haben. Zudem scheint Angleichung an den Vers 16 angestrebt worden zu sein. Dies schließe ich aus der Auslassung des τοῦ θεοῦ durch sy[s].[3] Sonst wäre nicht zu erklären, warum der Übersetzer sich für das nirgends bezeugte ܒܚܝܪܐ entschieden haben sollte.

Aber selbst wenn das ܒܚܝܪܐ von sy[s] beabsichtigt sein sollte, würde ich ihm nicht die Bedeutung zuerkennen wie Burkitt.[4] Er bringt dasselbe zusammen mit einer „tendency to eliminate

---

[1] Partizipium und Imperfektum wechseln oft im Syrischen. Noeldeke, a. e. a. O. Vergl. dazu Vs. 15 (ܕܡܗܝܡܢ!).

[2] Müssen nicht besonders Vers 18 und 19 in diesem Sinne erklärt werden? Was hindert uns aber, sie als von Jesu gesprochen anzusehen?

[3] Merx sieht das τοῦ θεοῦ für einen „Nachtrag“ an, weil es „von Syrcrt und Pesch verschieden nachgetragen“: — ܒܫܡܗ ܕܒܪܗ ܕܐܠܗܐ ܝܚܝܕܐ ܒܫܡܗ ܕܝܚܝܕܝܐ ܒܪܗ ܕܐܠܗܐ. Doch haben wir auf die Unbrauchbarkeit dieses Kriteriums schon hingewiesen. Einen Unterschied in der Bedeutung zwischen ܝܚܝܕܐ und ܝܚܝܕܝܐ finde ich nicht. Daß hier überhaupt an dem Texte von sy[s] korrigiert wurde, erhellt auch aus der Addition εἰς αὐτὸν p πιστεύων[2] (18a!) und vielleicht aus der Auslassung des ἤδη (= sy[c]).

[4] Cfr. c. l., II 307 (Jo 1,18), 309 (Jo 1,34), 311 (Jo 3,18).

readings which seemed to savour of Adoptionism."[1] Deswegen soll nämlich das ἐκλεκτὸς oder ἐκλελεγμένος immer ausgelassen und ersetzt worden sein, „when applied to our Lord".[2] Eine allgemeine Tendenz dieser Art scheint mir aber nicht bewiesen und dürfte auch schwer zu beweisen sein.

Nur Lc 9, 35 und Jo 1, 34 werden herangezogen. An der ersten Stelle handelt es sich indessen nur um den Ersatz des ἐκλελεγμένος durch ἀγαπητός, was offenbar Anlehnung an die Parallelen ist. Sy[s] drückt mit ܓܒܝܐ das erste aus (sy[cv] ܚܒܝܒܐ = ἀγαπητός). An der zweiten Stelle liest er allerdings das Gleiche (= sy[c]) für ὁ υἱὸς (τοῦ θεοῦ) und ἐκλεκτὸς ist hier vielleicht sogar ursprünglich.[3] Aber Lc 23, 35, die letzte Stelle, die in Frage kommt, ist ἐκλεκτὸς „fast unbeanstandet geblieben". Sy[csv] haben ܓܒܝܐ. Dies war also der Ausdruck für ἐκλεκτὸς und ἐκλελεγμένος. Ein Grund mehr, das ܒܚܝܪܐ zu verdächtigen!

Vers 19. Wenn sy[s] (und sy[c]) κόσμος statt ἄνθρωπος bietet, so ist das eine Glättung mit Rücksicht auf das vorausgehende εἰς τὸν κόσμον. Selbstverständlich mußte dann αὐτῶν ἔργα zu αὐτοῦ ἔργα werden.[4]

Vers 20 f. Auch hier ist Redaktionsarbeit am Texte sichtbar. Dafür zeugt zuerst das für ἐλεγχθῇ gebrauchte ܬܓܠܘܢ (= φανερωθῇ), das augenscheinlich aus dem Vers 21 stammt.[5] Es mag damit sy[s] (= sy[dα], e (manifestetur), q (manifestentur))

---

[1] Ebenso A. Harnack, Zur Textkritik und Christologie der Schriften des Johannes (Sitzungsberichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, 1915. S. 534 ff) und Merx. Nur geht dieser in den Konsequenzen nicht so weit. Vergleiche dazu II, 1, 48 ff, II, 2, 266 und 494 ff, II, 3, 46 ff. An dieser letzten Stelle sind auch die allgemeinen methodischen Bemerkungen zu beachten!

[2] „Es scheint um das J. 100 in den Kirchen geradezu eine Art von Verschwörung wider das Wort bestanden zu haben" (Harnack, l. c., 553).

[3] „. . sowohl die handschriftliche Überlieferung als auch die sachliche Erwägung führt auf ΕΚΛΕΚΤΟϹ" (Harnack, l. c., 553).

[4] v. Soden hat das erste nicht beachtet und dann mit Unrecht für das zweite auf Vers 20 verwiesen.

[5] Beachte die umgekehrte Harmonisierung (ἐλεγχθῇ-ἐλεγχθῇ) durch einen Griechen (bei v. Soden).

das Bild besser durchführen, aber beabsichtigt scheint das gerade nicht zu sein. Daß es zudem das „sachlich Richtige“ wäre, ist zuviel behauptet.

Auch darüber läßt es sich streiten, ob sy^{v} mit ܕܠܐ ܢܬܟܣܘܢ = „damit nicht gerügt werden“ und sy^{c} mit ܕܠܐ ܠܗܘܐ ܡܟܣܢܘܬܐ = „damit keine Rüge sei“[1] „einer Verflachung“ vom „metaphysischen“ zum „moralischen“ Denken folgen. Besonders muß es im Vers 21 fraglich werden, ob wirklich ein Fundament für eine solche Vermutung vorliegt: sy^{s} gibt eben ܢܬܚܙܐ und sy^{c} unterscheidet sich davon nur dadurch, daß es den Plural bringt, sy^{v} von diesen allein durch den Ausdruck ܢܬܓܠܘܢ (= φανερωθῇ). Jedenfalls wurde ganz allgemein so „moralisch“ gedacht. Spuren der vermeintlichen Verflachung sehe ich nicht. Und auf keinen Fall ist dies Prinzip geeignet zu ersprießlicher Textkritik.

„Der Schluß des Verses (21) . . . ist des Plurales wegen in Syrsin nicht in Ordnung. Das „weil sie (Plur.) in Gott gemacht sind“, paßt nicht zum Vorangehenden: damit sein Werk (Sing.) gesehen werde.“ Deshalb, besonders wenn ich mir die Plurale im Vers 19 und 20 vor Augen halte, scheint mir das ein Flüchtigkeitsfehler,[2] erklärlich durch die nachfolgenden Textverhältnisse. Unser Autor entscheidet sich indessen für den Singular und beruft sich auf ℵ*, a, Memph, Irenaeus, Lucifer. Doch haben diese Zeugen bis auf a im Vordersatze den Plural, während ℵ* wegen eines Homoioteleuton bis ὅτι fehlt. Dann lesen Memph und Irenaeus im Nachsatze: quoniam in Deo est operatus. Zweifelhaft ist somit höchstens der Nachsatz. Und gerade die letztangeführte Version desselben könnte die Disharmonie bewirkt haben. Zunächst ist vielleicht mehr zufällig für operatus est — factum est aufgetreten und dieses hat

---

[1] Gerade diese Schwerfälligkeit im Ausdruck ist mir ein Beweis, daß ἐλεγχθῇ ursprünglich ist.

[2] Eine Unachtsamkeit ist es auch, wenn sy^{s} Vs. 21 ἔρχεται mit ܡܬܐܡܪ wiedergibt und Vs. 20 mit ܐܬܐ.

dann fortgewirkt.[1] Echt sind beide nicht. Die Textgeschichte ist dagegen.[2]

Ergebnis.

Den „ältesten bekannten Text“ des Neuen Testamentes haben wir in dem Syrosinaiticus nicht vor uns. Das dürfte zuerst und zur Genüge aus unseren Ausführungen hervorgehen. Im Gegenteil, sein Text zeigt nicht wenige und nicht undeutliche Spuren der Bearbeitung. Verdeutlichungen, Glättungen, Angleichungen begegnen uns auf Schritt und Tritt. Besonders die Letzten sind ein hervorstechendes Charakteristikum des Syrosinaiticus. Er macht allgemein den Eindruck eines für den liturgischen Gebrauch bestimmten und bearbeiteten Textes. „Und auf die Annahme, er mache uns ein bis in kleine Partikelchen des Wortlautes hinein getreues Bild des von ihm gebrauchten Grundtextes, werden wir von vornherein verzichten. Damit ist nicht bestritten, daß Syrsin an einer ganzen Menge von Stellen den ursprünglichen Wortlaut mitteilt,“ d. h. für uns: „mitteilen kann“. Es bleibt somit seine Bedeutung auf dem Gebiete der neutestamentlichen Textkritik bestehen. Ja, er führt vielleicht auf weitere und bisher unbetretene Gebiete, als es diese beschränkte Abhandlung zeigen konnte! Überhaupt muß erst viel Kleinarbeit geleistet werden, um die ganze Bedeutung des vorliegenden Textes zu beweisen. Möge sie recht bald in Angriff genommen werden!

Der Methode, die Merx einschlägt, wird man allerdings nicht folgen können. Man braucht noch nicht mit Jülicher dem Autor „blinde Vorliebe für den Syrer“ vorzuwerfen. Aber „man muß schwer mit dem Eindruck kämpfen, als würden nicht feste Prinzipien der Auslegung ohne Ansehen der Person

---

1 In a hat man den Fehler wieder gutgemacht.

2 Auch hier bemerkt Merx am Schluß: „Die rezipierte . . . Lesart *ἵνα φανερωθῇ τὰ ἔργα εἰργασμένα* ist eine Verflachung. Man beachte auch den Gegensatz, Vs. 20 die Werke der Welt in ihrer Buntscheckigkeit, Vs. 21 das Werk der Wahrheit in seiner Gleichartigkeit.“

angewendet, sondern als bestände eine Vorliebe für die alten Syrer, die den Kritiker in der Anlage seiner Untersuchungen wie bei der Fällung seiner Urteile beeinflußt! Wie sollen denn oft die Lesarten des Syrers zur Geltung gebracht werden? Bald gestützt auf einige gleichartige Lesarten, denen aber die übergroße Mehrzahl der Zeugen entgegensteht. Oft werden diese wenigen Lesarten erst zur Zeugschaft zurechtgestutzt. Es kommen sehr unsichre Prinzipien und gewagte Annahmen und Voraussetzungen zur Anwendung. Die Notwendigkeit der besseren Konsequenz, des stilistischen Gegensatzes und der sachlichen Antithese! Das „Wanderwort“ wird zum absolut sicheren Kriterium der Unechtheit! Die durchaus unbewiesene und unbeweisbare Behauptung, daß unser Syrer allzeit und überall seine Vorlage wiedergibt, soll gar die Berechtigung zur Ableitung weitgehender Folgerungen und methodischer Grundsätze abgeben! Dabei wird Tatian zu wenig berücksichtigt und viele Erscheinungen in recht eigenartiger Weise erklärt, die einfach Harmonisierungen vorstellen. Schließlich wird direkt die Güte des sy^s als Beweis ausgespielt. Die Hauptrolle wird den sachlichen Gründen zuerkannt. Diese sind aber meist allzu weit hergeholt. Es wird eine ganz ungewohnte und eigenartige Exegese befolgt. Philologische Kleinigkeiten werden ungebührlich ausgebeutet. Notwendigkeiten mit Unrecht aus biblischen und außerbiblischen Parallelen gefolgert. Das Fehlen jeglicher handschriftlichen Grundlage beunruhigt den Autor gar nicht. Selten stellt er die Frage, ob eine Entwicklung möglich ist, ob die lectio difficilior vorliegt. Mangelhafte Konsequenz und deutliche Widersprüche sind häufig. Die Textgeschichte tritt weit in den Hintergrund. Und doch muß die Sachkritik sich an ihr versuchen und bewähren. Vergleiche hier nochmals die Ausführungen von Bauer (ZwTh). „Einer besonnenen Kritik hat (auch) Wellhausen in Nachrichten d. Gött. Gesellsch. d. Wiss. 1895 Nr. 1 die Wege gewiesen.“

Lebenslauf.

Am 26. November 1888 bin ich, *P.* Bertrand (Franz) Zimolong, in Chrosczütz bei Oppeln als Sohn des Landwirtes Thomas Zimolong und seiner Ehefrau Hedwig, geb. Zimolong, geboren. Nachdem ich die Volksschule meiner Heimat besucht, studierte ich bei den Franziskanern in Carlowitz. Im Jahre 1907 trat ich in den Franziskanerorden und setzte meine Studien fort. Seit Winter-Semester 1912/13 hörte ich an der hiesigen Universität katholische Theologie und orientalische Philologie. Unmittelbar vor dem Weltkriege wurde ich in Breslau zum Priester geweiht. Im Winter-Semester 1914/15 stand ich im Dienste des Vaterlandes.

Allen meinen akademischen Lehrern, besonders aber Herrn Prof. Dr. Sickenberger, sage ich aufrichtigen Dank.

Druck von W. Drugulin in Leipzig

622027

Zimolong

Die nikodemus-perikope --- nach dem syrosinaitischen text.

 Miss V[illegible]

BS3860
.N5Z7

622027

